

UNIVERZITA KARLOVA
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Vztah člověka a mimolidského tvorstva ve filozofii 20. století
a v současnosti**

**The Relationship of Human and Non-human Creatures in 20th century
Philosophy and today**

Bakalářská práce

Vedoucí práce:

PhDr. Miloslava Blažková, CSc.

Autor:

Dominika Migová

Praha 2017

Poděkování

Mé poděkování patří PhDr. Miloslavě Blažkové, CSc. za odborné vedení práce, trpělivost a ochotu, kterou mi věnovala v průběhu zpracování mé bakalářské práce. Dále bych chtěla ze srdce poděkovat Matěji Čihákovi.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou bakalářskou práci „Vztah člověka a mimolidského tvorstva ve filozofii 20. století a v současnosti“ vypracovala samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 9. 5. 2017

Dominika Migová

Anotace:

Tato bakalářská práce pojednává o vztahu člověka a mimolidského tvorstva ve filozofii 20. století a v současnosti. Sleduje dané téma z hlediska filozofie, etiky, bioetiky a práva. Zkoumá zejména tři základní teorie, které v této oblasti vznikly: preferenční utilitarismus australského etika Petera Singera, teorii práv amerického filozofa Toma Regana a kontraktualismus britského filozofa Petera Carrutherse. Cílem práce je představit vývoj ve 2. polovině 20. století a současnou situaci na poli zkoumání vztahu člověka a mimolidského tvorstva z pohledu filozofie a etiky. V práci jsou použity citace Reného Descarta, Adama Doležala, Stanislava Komárka, Davida Černého, Tomáše Hříbka, Petera Singera a Johna Bergera. Práce je rozdělena do tří kapitol: současný stav na poli zkoumání vztahů člověka a mimolidského tvorstva, otázka subjektivity mimolidského tvorstva a předpoklady morálního statusu mimolidského tvorstva. Představením, komparací a analýzou konkrétních témat se práce pokouší nalézt důležitá témata a otázky týkající se současného filozofického a etického pojetí vztahu člověka a mimolidského tvorstva s výhledem do budoucna.

Annotation:

This bachelor thesis deals with the relationship of human and non-human creatures in 20th century philosophy and today. Describing its topic from the perspective of philosophy, ethics, bioethics and law. Researching three main theories, which were created in this field: preferential utilitarisms of Australian ethics Peter Singer, animal rights theory of American philosopher Tom Regan and contractualism of British philosopher Peter Carruthers. The goal of thesis is to present an evolution in 2nd half of 20th century and today situation in the research field of relationship of human and non-human creatures from the perspective of philosophy and ethics. Quotes from these authors are used in the thesis: René Descartes, Adam Doležal, Stanislav Komárek, David Černý, Tomáš Hříbek, Peter Singer and John Berger. It is divided into three chapters: today situation in the research of human and non-human creatures, non-human creatures subjectivity and assumptions for non-human creatures moral status. By introducing, comparing and analyzing specific topics, the thesis attempts to find important topics and questions regarding the contemporary philosophical and ethical conception of the relationship between man and non-human creation with a view to the future.

Klíčová slova: mimolidské tvorstvo, zvířata, etika, bioetika, Singer, Regan, Carruthers, preferenční utilitarismus, teorie práv, kontraktualismus, subjektivita, vědomí, sentience, speciesismus, liberacionismus

Key words: non-human creatures, animals, ethics, bioethics, Singer, Regan, Carruthers, preferential utilitarianism, rights theory, contractualism, subjectivity, consciousness, sentience, speciesism, liberationism

Obsah

Úvod	7
1. Současný stav zkoumání na poli vztahů člověka a mimolidského tvorstva.....	13
1.1 Preferenční utilitarismus (Peter Singer).....	14
1.2. Teorie práv (Tom Regan)	18
1.3. Kontraktualismus (Peter Carruthers)	22
1.4. Karteziánství a etika úcty k životu.....	25
1.5. Speciesismus a liberacionismus	28
1.6. Předběžné shrnutí současného stavu zkoumání	30
2. Otázka subjektivity mimolidského tvorstva.....	33
2.1. Subjektivita jako podmínka morálního statusu.....	33
2.2. Otázka duše u mimolidského tvorstva	34
2.3. Otázka vědomí u mimolidského tvorstva	36
2.4. Otázka jazyka u mimolidského tvorstva	40
2.5. Otázka právní subjektivity mimolidského tvorstva	44
3. Předpoklady morálního statusu mimolidského tvorstva	47
3.1. Sentience	47
3.2. Existenciální rozvrh	49
3.3. Noetická mezera	51
3.4. Morální stratifikace.....	53
Závěr	56
Summary.....	60
Seznam použité literatury	62

Úvod

Téma své bakalářské práce, *Vztah člověka a mimolidského tvorstva ve filozofii 20. století a v současnosti*, jsem si vybrala po dlouhé rozvaze a na základě mnoha podnětů. Předně je to mé osobní zaujetí pro téma vztahu člověka a mimolidského tvorstva – tedy živé přírody, především pak zvířat – obecně. Toto osobní zaujetí nikdy nebylo „pouze“ teoretické, spíše naopak započalo již v nejútlejším dětství na základě praktických, živých zkušeností. Ostatně, vědomí praktické, živé zkušenosti ve vztahu člověka a mimolidského tvorstva bude jedním z ústředních motivů této práce, byť snad ne vždy zcela explicitně. Dalším z důvodů byla snaha zvolit si téma takříkajíc neotřelé, originální, podnětné a aktuální. Téma, které by bylo všestranně obohacující jednak pro mě jakožto autorku, ale především pro všechny potenciální čtenáře této práce. Domnívám se, že téma vztahu člověka a mimolidského tvorstva, zasazené navíc do aktuálního kontextu (20. století a současnost), se bytostně týká každého člověka. Jsem přesvědčena, že právě takovéto elementární, universálně sdílené zkušenosti a skutečnosti by měly být primárně cílem filozofické (etické, teologické, atd.) reflexe. Zařazení tématu vztahu člověka a mimolidského tvorstva do kontextu 20. století a současnosti vzniklo také ze snahy, abych mohla k reflektovanému tématu nalézt dostatek plausibilních zdrojů a uspořádat je do přehledné struktury, která bude čtenáři srozumitelná, a tudíž pro něj bude i potenciálně přínosná.

Velkou a starou filozofickou otázku „co je člověk?“ zde rozebírat nebudu. Je však možné, že tato otázka vyvstane zcela sama, a možná naléhavě, v některých kapitolách této práce; spíše jaksí „mezi řádky“, než že by se stala předmětem explicitní analýzy. Otázka, která však musí být alespoň částečně zodpovězena, zní: „co je to mimolidské tvorstvo?“ Mimolidským tvorstvem lze rozumět v podstatě veškerá jsoucna obklopující člověka, která existují bez přímého přičinění člověka (tedy vše, kromě lidských artefaktů). Tedy velmi zjednodušeně to, čemu se často říká *příroda*. Termínu příroda se však budu snažit spíše vyhýbat, kvůli jeho velmi nejasným konotacím; jedná se o slovo, které je chápáno s takovou samozřejmostí, že ani nevíme, co vlastně doopravdy znamená. Nehledě již na specifické konotace, které s sebou nesou označení přírody ve dvou tradičních jazycích filosofie: *natura* (v latině) a *fysis* (v řečtině). Dále je nutné říci, že mimolidské tvorstvo, takto široce pojaté, zahrnuje jak živou tak neživou přírodu, přičemž neživá kvantitativně převažuje. V této práci však bude mimolidské tvorstvo chápáno jako *příroda živá*, jako *bios*. Tvorstvo, tedy množství entit, které bychom označili jako „tvor“, je celkem

(či přímo společenstvím) života. Do mimolidského tvorstva v mém pojetí tedy patří vše živé, od nejprimitivnějších bakterií, přes rostliny a bezobratlé, až po obratlovce a člověka. Avšak i toto pojetí je stále velice široké pro formát bakalářské práce; entity, které zahrnuje, jsou svou povahou příliš rozmanité a vyžadují různé formy přístupů, zcela odlišné zdroje, v podstatě rozdílné diskurzy. Pojem mimolidského tvorstva tedy nakonec zúžím především na ty tvory, které označujeme jako *zvířata*. Rostlinstvo, houby a mikroorganismy tak zůstanou spíše na okraji našeho zkoumání, byť z něho nebudou vyčleněny zcela. Vyčleněna zůstane pouze příroda neživá (horniny, minerály atd.) Považuji za vhodné říci, že sám pojem *mimolidské tvorstvo* jsem převzala z knihy českého evangelického teologa Milana Balabána *Hebrejské člověkosloví*.¹ Tento pojem v sobě shrnuje vše, co není identické s člověkem (mimolidské) a přitom je živou entitou uvnitř celku světa (tvorstvo).

Jedním z důvodů, proč jsem si právě mimolidské tvorstvo vybrala za téma svého bakalářského zkoumání, je jistý nepoměr, který vidím vůči tomuto tématu ze strany (přínejmenším západní) filozofie, zvláště té, která předcházela 20. století. Tento nepoměr tkví ve faktu, že na jedné straně mimolidské tvorstvo člověka naprosto obklopuje; setkání s ním, alespoň v nějaké formě, je každodenní záležitostí téměř každého člověka; mimolidské tvorstvo člověka kvantitativně drtivě převažuje, právě ono je většinovým obyvatelem planety Země; s mimolidským tvorstvem se člověk zpravidla setkává od nejranějšího dětství, stejně tak i samo lidstvo ve svém dějinném „dětství“ bylo mimolidským tvorstvem zcela obklopeno a podle Darwinovy evoluční teorie dokonce samo lidstvo vzniklo právě vydělením z mimolidského tvorstva. Na druhé straně pak leží jako protiklad relativně nevelký zájem o mimolidské tvorstvo ze strany mnohých filosofů, teoretiků etiky a náboženských vůdců v lidských dějinách. Mimolidské tvorstvo hraje u většiny filosofů od antických dob až do poloviny 20. století spíše okrajovou roli. Je pravda, že málokterý filosof se o mimolidském tvorstvu nezmínil vůbec, nicméně rovněž málokterý mu věnoval ústřední kapitoly své práce. Mimolidské tvorstvo zůstává v (evropském) filozofickém myšlení jaksí na okraji. Je kdesi „tam“, za hranicemi „našeho“ druhu, zázraku jménem člověk, je jaksí, obrazně řečeno, odsunuto „do lesa“, je občas zmiňováno, nikoli však důsledně analyzováno, neboť my, lidé, jsme „my“ a mimolidské tvorstvo je „ono“ (v lepším případě „oni“). Může se nyní zdát, že tento stav jaksí morálně kritizují či dokonce odsuzují; opak je však pravdou. Jsem si plně vědoma naprosté pochopitelnosti tohoto stavu, neboť je přirozené, že člověk se snaží rozřešit zejména

¹ BALABÁN, M. *Hebrejské člověkosloví*. Herrmann a synové. Praha 1996.

otázku svého vlastního tajemství, tajemství vědomé, problematické existence, otázky sociální a vztahu k druhým, potažmo vztahu k transcendenci, která přesahuje jak člověka, tak i mimolidské tvorstvo. Je tedy naprosto pochopitelné, že evropská filozofie od antiky až do druhé poloviny 20. století věnovala mimolidskému tvorstvu spíše marginální pozornost.

Jsem nicméně přesvědčena, že nastává čas – a nedávný vývoj rozpravy ve filosofii, bioetice i vědě tomu výrazně nasvědčuje – kdy je třeba se otázkami mimolidského tvorstva zabývat hlouběji, šířeji a soustředěněji než doposud. Rozhodně to neznamena, že by člověk měl jakkoli upouštět od reflektování sebe samého. To rozhodně ne! Měl by však do této své reflexe aktivně a vědomě začlenit i přítomnost ostatních, mimolidských bytostí, se kterými sdílí svět. Civilizované lidstvo je, z pohledu evoluční teorie, nesmírně mladé. Existuje, z hlediska dějin života, nepatrnou chvíli, a je nanejvýš pochopitelné, že mnohá témata, hodná teoretické reflexe, doposud nestihlo adekvátně zhodnotit a začlenit v plně šíři do své velké kulturní rozpravy. Vztah západní kultury k mimolidskému tvorstvu se vyvíjel a byl zpravidla ambivalentní povahy (kulturní uctívání zvířat u evropských pohanů versus karteziánský myšlenkový diskurz, zcela vyčleňující zvířata ze sféry vědomého života).

Vztah člověka a mimolidského tvorstva se v západní kultuře výrazněji zrcadlil v životě náboženském (teologické chápání Božího stvoření) a v životě každodenního obstarávání, než v učené filozofické rozpravě. Zde byl také vždy nějak řešen, ale, jak již bylo řečeno, okrajově. Ke změně dochází, domnívám se, od druhé poloviny 20. století, konkrétněji od 70. let 20. století. Příčinou tohoto příklonu určité části filozofů k aktivnímu a důkladnému, nemarginálnímu, řešení otázek týkajících se mimolidského tvorstva, je podle mého názoru sblížení filozofie a empirické vědy, zejména na poli etiky a bioetiky. Je jím rovněž novopozitivistický směr, převládající ve značné části současné filozofie, který chápe filozofii více či méně jako filozofii vědy. Jelikož novopozitivistické chápání filozofie je rozšířeno zejména v anglosaských zemích, je většina autorů, o kterých zde bude řeč, a kteří ve druhé polovině 20. století zahájili filozoficky erudovanou diskuzi o vztahu člověka a mimolidského tvorstva, pocházejí právě z těchto zemí – Austrálie, Spojených států a Velké Británie. Empirická věda, která je v novopozitivistické filozofii chápána jako základní zdroj, z něhož filozofická rozprava čerpá svá základní data, se již od 19. století zabývá aktivním výzkumem mimolidského tvorstva zejména na poli biologie. To, zda je tento postoj novopozitivistické filozofie, chápající vědu jako svůj zdroj, správný, nechám na osobním posouzení čtenáři. Jedná se rozhodně o jeden ze současných diskurzů

filosofického myšlení a je to právě on, který zahájil seriózní debatu o vztahu člověka a mimolidského tvorstva. Aktivní vstup jiných filozofických směrů, jako je například fenomenologie, do debaty o mimolidském tvorstvu, by mohl být, podle mého názoru, maximálně podnětný. Doposud však debata o vztahu člověka a mimolidského tvorstva probíhá více či méně v intencích novopozitivisticky chápané, anglosaské filosofie a etiky, a tento fakt je pro čtení této práce dobré předběžně přijmout.

Primárním zdrojem této bakalářské práce bude sborník *Kapitoly o právech zvířat. „My a oni“ z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva*, jehož editoři jsou Hana Müllerová, David Černý, Adam Doležal a kolektiv. Obsáhlý sborník (bezmála 800 stran) vyšel teprve loni (2016) v nakladatelství Academia. Pro svou bakalářskou práci jsem vybrala jako zdrojové první čtyři příspěvky sborníku, a to příspěvek Adama Doležala *Vývoj filosofické argumentace ve věci morálního statusu zvířat*, příspěvek Stanislava Komárka *Hovada, nebo bližní?*, příspěvek Davida Černého *Morální status zvířat* a konečně příspěvek Tomáše Hříbka *Pojem animální mysli*. Tyto čtyři příspěvky jsem vybrala především proto, že shrnují problematiku mimolidského tvorstva primárně z pohledu filosofie a etiky a všechny (snad s určitou výjimkou u esejisticky laděného příspěvku Stanislava Komárka) podávají velice podrobný a srozumitelný přehled situace na poli filosofického zkoumání vztahu člověka a mimolidského tvorstva od 70. let 20. století po současnost, byť každý ze svého specifického úhlu pohledu. Další příspěvky, začleněné ve sborníku, již více či méně vybočují ze zkoumání metodami filozofie a „čisté“ etiky a přesouvají se spíše do oblasti teorie práva či vědy. Pro zde zkoumané téma jsou tyto příspěvky rovněž velmi podnětné, jejich použitím by však již došlo k překročení mezí vhodných pro bakalářskou práci filozofického typu, a to jak rozsahově, tak i obsahově.

Nyní bych ráda stručně předeslala obsah práce. Rozhodla jsem se svou bakalářskou práci rozdělit do tří kapitol, přičemž každá bude rozdělena do několika podkapitol. Domnívám se, že systém tří kapitol a několika podkapitol učiní práci přehlednou. Probírané téma, totiž vztah mimolidského tvorstva a člověka tak, jak jej reflektuje filozofie a bioetika 20. století a současnosti, totiž sestává z množství menších témat a podtémat, která však dohromady skládají mozaiku celé situace. Rozčlenit samotné téma do nějakých větších celků, do několika málo ústředních témat, je nelehký úkol. Zvolila jsem opačný postup a množství menších (leč klíčových témat) jsem roztřídila podle toho, jakým způsobem si jsou nebo nejsou příbuzná. Tímto způsobem vznikla koncepce této práce, totiž rozdělení do tří velkých kapitol.

První kapitola s názvem *Současný stav zkoumání na poli vztahů člověka*

a *mimolidského tvorstva* si klade za cíl představit současnou situaci na poli našeho tématu, tak, jak se vyvinula ve filosofické a bioetické rozpravě od 70. let 20. století do dnešních dnů. Budou zde představeny tři základní teoretické směry (preferenční utilitarismus, teorie práv a kontraktualismus), které hýbou aktuální rozpravou o vztahu člověka a *mimolidského tvorstva*. Dále budou ukázány pomyslné mantinely této rozpravy, Adamem Černým označované jako „extrémy“: karteziánismus a etika úcty k životu. (Ačkoli karteziánismus má své kořeny dávno před začátkem nynější rozpravy o vztahu člověka a *mimolidského tvorstva* v 70. letech 20. století, je nutné se zabývat i jiným. Stejně tak se budou, byť spíše okraje, v některých kapitolách objevovat i odkazy na názory antických filosofů. Při zkoumání současného myšlení se nelze zcela vyhnout odkazům na jeho kořeny.) První kapitola dále představí speciesismus a liberacionismus jako dva základní pojmy, představující dva eticky vyhraněné přístupy člověka k *mimolidskému tvorstvu* (být, jak si později ukážeme, nemusí být v praxi zcela protikladné) a bude zakončena předběžným shrnutím současného stavu zkoumání, byť ke konečné summě dojde až na konci, v závěru práce.

Druhá kapitola, nazvaná *Otázka subjektivity mimolidského tvorstva*, se zabývá otázkou svým způsobem klíčovou pro jakékoliv filozofické a etické závěry, týkající se *mimolidského tvorstva*. Kapitola si klade za cíl probrat otázky týkající se subjektivity *mimolidského tvorstva* (zvířat), otázkami po jejich noetické a psychické výbavě. Bude ukázán vztah mezi subjektivitou a morálním statutem, dále se bude řešit otázka, zda či jak lze v případě zvířat hovořit o duši, o vědomí či o jazyku. Dále bude představen problém subjektivity jako právní subjektivity, tedy toho, zda zvířata mohou mít práva, popřípadě práva v jakém smyslu (budeme rozlišovat mezi právy jako „legal rights“, tedy právy uvedenými v liteře zákona, a právy jako „moral rights“, tedy právy přirozeného práva, která jsou vrozená a nezcizitelná, a mají tedy jaksi „ontologický“ základ, zatímco prvá mají základ toliko „společenský“).

Ve třetí kapitole nazvané *Předpoklady morálního statusu mimolidského tvorstva* se budu zabývat dalšími předpoklady morálního statusu *mimolidského tvorstva*. Jde především o schopnost pociťovat, zejména bolest a slast, která se nazývá *sentience* a je některými považována za předpoklad morálního statusu. Dalším tématem je *absence* existenciálního rozvrhu života u *mimolidských* bytostí. Toto téma úzce souvisí s tématem předchozí kapitoly (subjektivitou) a rovněž bývá často používáno jako důkaz (pro či proti) přiznání morálního statusu *mimolidských* tvorů. Při zkoumání těchto předpokladů morálního statusu se pak ukáže zřejmě nejzásadnější problém filozofického řešení vztahu

člověka k mimolidskému tvorstvu, který jsem pracovně nazvala „noetická mezera“ a označuji jím nemožnost se absolutně a s apodiktickou evidencí dostat do myšlení a cítění Jiného. Závěr kapitoly bude věnován otázkám morální stratifikace, která vyplývá jako přirozené téma v případě přiznání (ať už jakéhokoliv) morálního statusu příslušníkům mimolidských druhů.

V závěru celé práce se pak pokusím jednak o přehledné shrnutí toho, co bylo v práci zkoumáno; dále o představení současné situace na poli filozofického zkoumání vztahu člověka a mimolidského tvorstva ve světle toho, co bylo v práci zkoumáno, tvrzeno a předloženo, a konečně nabídnutí určitých závěrů a východisek, která se v současné situaci mohou jevit jako eticky vhodná a filozoficky plausibilní.

Téma *Vztah člověka a mimolidského tvorstva ve filosofii 20. století* a v současnosti je výzvou. Zabýváme-li se tímto tématem, zákonitě se zde setkává bezprostřední osobní zkušenost (autorky i každého čtenáře), celá kulturní tradice Evropy a lidstva v čele s filozofií a teologií, vysoce teoretická i hluboce praktická bioetika (jak se, teď a tady, aktuálně, zachovat k určité formě života?), otázky společenské a právní, týkající se zákonodárství a jurisdikce (mají být práva zvířat součástí našich zákonů?) a nejnovější výzkumy empirické vědy na poli biologie, neurologie, etologie i velkého množství dalších disciplín. To, co zde bude řečeno a řešeno, je jen poměrně malá část rozpravy, která byla a je tomuto tématu věnována. Jedná se spíše o přehledovou studii, jejímž cílem je poukázat na přítomnost otázek a problémů, popřípadě nastínit jejich možná řešení (či: tázat se na jejich možnou řešitelnost či neřešitelnost). Nemůže a ani si neklade za cíl postihnout toto téma, tolik zásadní pro filozofii, společnost i vědu, v jeho plné šíři. Je skromným a upřímným pokusem alespoň o něco málo rozšířit vědomí v této oblasti.

1. Současný stav zkoumání na poli vztahů člověka a mimolidského tvorstva

Hovoříme-li o současném stavu zkoumání ve věci vztahu mezi člověkem a mimolidským tvorstvem (nutno podotknout, že řeč je zpravidla o vztahu člověka *vůči* mimolidskému tvorstvu, a jen málokdy obráceně), je nutno objasnit: 1) časovou relaci této rozpravy, tedy co myslíme oním okřídleným slovem „současný“ a 2) zda-li je vůbec možné srozumitelně hovořit o nějakém objektivně uchopitelném „stavu“ zkoumání, zkrátka zda se nejedná spíše o stále probíhající proces, větící se do vícero (mnohdy obtížně slučitelných) názorových linií. Užití slova „současný“ i „stav“ nejsou nesprávná, je však nutno je objasnit.

Pokud bychom měli stanovit nějaké pevné datum, kde pro nás začíná „současnost“, co se týče teoretické reflexe vztahu člověka k mimolidskému tvorstvu, pak je to bez pochyby rok 1975, kdy vyšla průlomová kniha australského etika Petera Singera nazvaná *Osvobození zvířat* (ang. *Animal Liberation*). Jistě nelze říci, že by Singer se svou utilitaristickou a liberacionistickou teorií (vše bude zevrubně probráno níže) jaksi „spadl z nebe“, bez předchozího vývoje a historických souvislostí jak ve filosofii, tak ve vědě. Jeho průlomovost spočívá spíše v tom, s jakou razancí a náhlostí *rozvířil diskuzi* napříč celou společností (knihou se zabývali přední filosofové, teologové, politici a rovněž miliony laiků). Obsah Singerových teorií bude vysvětlen o několik řádků níže. Nyní je podstatné si uvědomit, že od poloviny 70. let 20. století začíná specifický typ rozpravy o vztahu člověka a mimolidských bytostí, který je veden světovou intelektuální komunitou (zejména však v zemích značených anglosaskou kulturou) a jehož teoretické základy i způsob vyjadřování do značné míry vycházejí ze Singerova přístupu, který se opírá o *racionálně-logické řetězce důkazů*, založených primárně na *empirické evidenci* (zejména na aktuálních vědeckých výzkumech). Tento způsob uvažování o vztahu člověka a mimolidského tvorstva převažuje od 70. let 20. až do dnešních dnů.

Co se týče „stavu zkoumání“, je třeba především vyjasnit, že zde rozhodně není řeč o zkoumání vědeckém, které kráčí svou vlastní cestou, nýbrž o zkoumání filosofickém, primárně bioetiku, na kterou však rozhodně není omezeno a volně zasahuje do všech dalších odvětví filosofie. Jiná věc je, že toto filosofické zkoumání bere vědecké výzkumy zpravidla za svá primární výchozí data, často k nim odkazuje a vstupuje s nimi do tvůrčího dialogu. Ve věci vztahu člověka a mimolidského tvorstva je filosofická reflexe úzce spjata s empirickým vědeckým výzkumem (chtělo by se říci, že, vzhledem k povaze tématu,

téměř zákonitě), rozhodně je však nelze spolu zaměňovat. Vědecký výzkum probíhá svým specifickým směrem pod taktovkou vlastní metodologie a v rámci svých, přísně vědeckých, kritérií. Filozofie, byť v tomto případě novopozitivisticky orientovaná na vědu, zůstává samostatnou, v porovnání s vědou, výrazně svobodnější oblastí. Ačkoli všechny současné směry filozofie vztahu člověka a mimolidského tvorstva více či méně odkazují ku vědě, zůstávají na ní podstatně nezávislé, hledající universální teoretická kritéria, skrze která by mohla vědecké výzkumy interpretovat a hodnotit, zejména co se týče jejich významu pro etiku. Díky tomuto svobodnému, otevřenému, dialogickému a universálnímu charakteru filozofie (oproti empirické vědě) logicky vzniklo a vzniká mnoho různých, často i protichůdných směrů, které tytéž empirické výzkumy interpretují nejrozmanitějšími způsoby a vytvářejí na jejich základě různé, často zcela neslučitelné, etické teorie. Proto je na současný „stav zkoumání“ třeba nahlížet nikoli jako na daný stav věci, ale jako na neustále se vyvíjející proces, větvící se do několika směrů (základní větve jsou tři), která každá razí svůj kurz, jsa v dialogu s ostatními. Všechny se však více nebo méně drží způsobu rozpravy, jak ji nastavil roku 1975 Peter Singer svou průlomovou knihou. Všechny nějakým způsobem vycházejí z novopozitivistického pojetí filozofie, byť se k tomu zpravidla explicitně nehlásí a činí tak mnohdy velmi neortodoxním a osobitým způsobem.

1.1 Preferenční utilitarismus (Peter Singer)

Utilitarismus je etický směr, jehož ústřední myšlenkou je hledání a zvětšování blaha, užitku a prospěchu a omezování bolesti, strasti a utrpení. Jeho filozofické kořeny lze hledat v antice u Epikura a jeho následovníků. V novověké filozofii jej rozvinul britský myslitel Jeremy Bentham. K jeho radikálním zastáncům patří i australský etik a aktivista Peter Singer, autor knihy *Osvobození zvířat*, ve které předkládá svou koncepci utilitarismu, tzv. preferenční utilitarismus, aplikovaný primárně do oblasti vztahu člověka a mimolidského tvorstva.

Preferenčním se Singerova varianta utilitarismu, hlásaná v *Osvobození zvířat*, nazývá pro to, že jeho vůdčím principem jsou preference nebo-li zájmy (*interests*). Každá živá, vnímající bytost, podle Singera, má nějaké své preference, své zájmy. V případě všech živých, vnímání schopných, bytostí, jde minimálně o jeden základní zájem, jednu základní preferenci: netrpět. Nebo lépe řečeno: co nejvíce minimalizovat své utrpení a co nejvíce maximalizovat své blaho.

Vezmeme-li tuto teorii vážně, pak se ovšem nabízí jeden logický problém: pokud se

každá živá bytost bude snažit maximalizovat své preference (svůj užitek a své netrpění), zákonitě se bude dostávat do konfliktů s jinými bytostmi a bude omezovat jejich preference, anebo ony omezí preference její. (Zkrátka se ocitneme v hypotetické situaci, reflektované mnoha filozofy, kdy individuální bytosti egoisticky zápasí každá s každou; Hobbes tuto situaci nazval „válka všech proti všem“.) Zkrátka: zákonitě dochází ke konfliktům a nesrovnalostem mezi preferencemi jednotlivými bytostmi; povaha světa je zřetelně taková, že co vyhovuje jednomu, je protivné druhému. Tento evidentní konflikt řeší Singer velmi srozumitelným argumentem: je třeba zvážit preference všech bytostí a vytvořit takovou situaci (učinit takovou morální volbu, uzákonit takovou legislativu atd.), aby pokud možno co nejvíce naplňovala preference co nejvíce bytostí.

Singer to nazývá *princip rovného zvážení zájmů* (*principle of equal consideration of interests*). David Černý jej ve svém příspěvku objasňuje takto: „*Jednoduše řečeno, pokud zvažujeme nějakou konkrétní morální volbu, musíme vzít v úvahu všechny bytosti, jež budou důsledky našeho jednání zasaženy, srovnat jejich preference a volit tak, aby naše činnost vedla k maximální možné realizaci preferencí všech zúčastněných stran.*“² Singerova etika se tak jeví jako ve své podstatě velice náročná, neboť vyzývá k maximálnímu možnému ohledu k preferencím všech ostatních živých, vnímajících bytostí. Již teď chci zdůraznit, že *pouze jejich preferencí*, nikoli jich samotných, což se může zdánlivě zdát jako hra se slovy; až se však dostaneme ke kritice Singerova preferenčního utilitarismu ze strany Toma Regana, zjistíme, jak závažné filozofické a etické důsledky Singrovo zacílení na preference může mít.

Preferenční utilitarismus Petera Singera tedy v zásadě stojí na tvrzení: „*Určité jednání je správné tehdy a jedině tehdy, pokud jeho důsledky vedou k maximální možné realizaci preferencí maximálního možného počtu zúčastněných stran.*“³ To, co tedy pro Singera zakládá etický nárok vůči všem živým, vnímajícím tvorům (tedy nejen lidem, ale zvířatům) není jakási jejich substanciální hodnota, vrozená práva nebo jejich duše, nýbrž jejich preference: jejich zájem minimalizovat utrpení a maximalizovat blaho. Rovnost (většiny) lidí a (většiny) zvířat, kterou Singer hlásá ve své kontroverzní knize, tedy není rovností rovných bytostí, ale rovností jejich preferencí. „*Rovnost tudíž nelze chápat jako rovnost lidských bytostí, ale jako rovnost zájmů, což v etické rovině získává své vyjádření v*

² ČERNÝ, 2016, s. 148.

³ ČERNÝ, 2016, s. 149.

*principu rovného zvážení zájmů (principle of equal consideration of interests.)*⁴

Co z toho všeho však plyne pro praktické řešení vztahu člověka k mimolidskému tvorstvu? Především Singer vyvozuje, že mezi lidmi a zvířaty neexistuje žádná principiální nerovnost nebo žádný podstatný, kvalitativní rozdíl. Lidé i zvířata jsou pro Singera živé, vnímající bytosti, schopné prožívat utrpení i blaho, a proto mají své preference, zájmy. Podle Singera „*neexistuje žádné morální ospravedlnění pro to, abychom považovali bolest nebo radost zvířat za méně důležité, než je stejná míra bolesti nebo radosti u lidí.*“⁵ Australský filosof z toho vyvozuje, že lidská nadřazenost nad zvířata a jejich využívání k vlastnímu prospěchu, působí-li zvířatům jakoukoli bolest (tedy: jde-li proti jejich preferencím), není eticky žádným způsobem omluvitelné, jedná se o nespravedlnost a nesprávnost, kterou je třeba napravit. Nadřazenost člověka nad zvířata je dle Singera vědecky i racionálně neobhajitelná, jedná se v zásadě o zločin (řeč je především o jatkách, velkochovech a experimentech na zvířatech) a každý, kdo se k zvířatům takto chová (tzn. neúměrně jim znemožňuje naplnění jejich preferencí, např. touhy žít), chová se diskriminačně a v rozporu s etikou. Adam Doležal ve svém příspěvku vysvětluje: „*Singer považuje dosavadní nahlížení na panství člověka za tyranii, přičemž od darwinovské teorie evoluce bychom měli spíše zastávat etický princip, který zvažuje rovnoprávně ohledy na zájmy všech živočichů bez ohledu na jejich druh.*“⁶

Tuto myšlenku, která dokazuje kvalitativní nerozdílnost člověka a mimolidského tvorstva na základě darwinovské evoluční teorie, považuji za nesmírně zajímavou a podnětnou a rozhodla jsem se ji pracovně nazvat jako „*darwinismus blízkosti*“. Podstatou „*darwinismus blízkosti*“ je myšlenka, že člověk vznikl právě z mimolidského tvorstva, a to velmi pozvolným vývojem, čili hranice mezi ním a mimolidským tvorstem je zákonitě neostrá. Jistě, člověk je něco jiného než ostatní živočišné druhy. Je to zkrátka jiný druh – člověk – navíc mající oproti všem ostatním druhům četná specifika (kultura, písmo, možná i jazyk). Nicméně hranice tu není kvalitativní. Je pouze kvantitativní. Člověk je jiný než mimolidské bytosti, je zřejmě i „vyšší“, nicméně není vyšší absolutně, ale pouze relativně.

Doležal píše: „*Gareth Mathew v roce 1978 napsal článek, ve kterém poukázal na to, že evoluce nás vede k přesvědčení, že v psychologické rovině by neměla existovat*

⁴ ČERNÝ, 2016, s. 150.

⁵ SINGER, P. Osvobození zvířat, s. 30 – In: DOLEŽAL, s. 66.

⁶ DOLEŽAL, 2016, s. 66.

diskontinuita mezi jednotlivými stadii zvířat, a tedy i mezi zvířetem a člověkem. Lidská mysl se vyvinula z primitivnější mysli zvířecí, proto tvor blízký v evolučním řetězci bude mít obdobné vlastnosti jako tvor lidský.“⁷ Na argumentu Garetha Mathewa (všimněme si, že jeho článek vychází rovněž v polovině 70. let 20. století!) je podnětné tvrzení, že evoluční příbuznost člověka a mimolidských bytostí není toliko fyziologická (to už je, přinejmenším z vědeckého hlediska, zcela nezpochybnitelné), ale že je rovněž a především psychologická. To znamená, že vnímání, cítění, pociťování a snad i myšlení (v nějaké formě) jsou společné jak lidem, tak i mimolidským bytostem. Při tom platí, že lidem jsou více podobné ty bytosti, které jsou člověku blíže v pomyslném evolučním stromu, a naopak ty, které jsou mu evolučně vzdálenější, jsou mu podobné méně. To vše se zdá být jako vysoce plausibilní argumentace.

Mnou nazvaný „darwinismus blízkosti“ má tedy s preferenčním utilitarismem Petera Singera úzkou souvislost, neboť vylučuje kvalitativní nerovnost člověka a mimolidského tvorstva a Singerova myšlenka rovného zvážení preferencí všech živých tvorů tak může přijít ke slovu. Dalším podstatným rysem Singerova myšlení je teorie *osoby*, kdy Singer tvrdí, že plnohodnotný morální nárok nám plyne toliko vůči bytostem, které jsou osobami, to znamená, že 1) mají své preference a 2) jsou si těchto preferencí nějakým způsobem vědomi. Podle Singera jsou osobami všichni mentálně zdraví, dospělí lidé a také většina dospělých vyšších obratlovců (v každém případě lidoopy a mořští savci). Naopak, a to je velmi zajímavé, některé bytosti, které většinou také nazýváme lidmi, podle Singera osobami nejsou a mají tedy nižší morální status než např. některá zvířata. Do této kategorie patří např. embrya, lidé postižení těžkou mentální chorobou, lidé v kómatu a také novorozenci. Peter Singer je mnohými považován za velmi kontroverzní osobu právě proto, že je zarytým odpůrcem jakékoli formy násilí na zvířatech, na druhou stranu se jedná o nadšeného zastánce interrupcí, eutanazie a dokonce schvaluje usmrcování novorozenců s postižením. Bytosti, které nejsou pro Singera osobami, ovšem morální statut zcela neztrácejí, jsou stále tzv. *cítícími bytostmi s vědomím*, to znamená, že jakési preference mají, ale nejsou si jich vědomi, a proto stojí na kvalitativně (nikoliv pouze kvantitativně) nižším stupni při etickém rozvažování než bytosti, které osobami jsou.

Singerova etická teorie je tedy poměrně složitá, filozoficky náročná a kontroverzní. Nejde o pouhý apel k osvobození zvířat z velkochovů a k odmítnutí konzumace masa, jak bývá někdy zjednodušeně vykládána. Jedná se o utilitaristickou etickou teorii, stojící na

⁷ DOLEŽAL, 2016, s. 69.

řadách racionálních a logických argumentů, které jsou velice strukturované, ovšem často jdou proti našim *morálním intuicím*. (Morální intuice je termín, který se v současné etické rozpravě o vztazích člověka a mimolidských bytostí rozumí více-méně mimo-racionální pocit, který je často bezprostředně zakoušen člověkem, je-li vystaven, ať již přímo nebo v rovině teoretické představivosti, nějaké morální situaci. Na základě morálních intuicí zpravidla jednáme zejména v situacích, kdy nemáme čas „na rozmyšlenou“ a nestačíme do našeho jednání zapojit racionální analýzu. Spor, zda morální intuice podřídí racionální argumentaci, nebo naopak racionální argumentaci uvádět v soulad s morální intuicí, zkrátka který z těchto prvků je eticky arbitrární, je jedním z ústředních sporů v současné etické rozpravě o člověku a mimolidském tvorstvu.)

Například myšlenka, že člověk, který po autonehodě skončil v kómatu je kvalitativně méně hodnotnou bytostí než orangutan, je pro mnohé lidi obtížně přijatelná. Ještě hůře je přijatelná myšlenka morální správnosti usmrcení novorozence (pokud by ten svým životem narušoval preference svých rodičů a ostatních členů společnosti, tedy osob) v rozporu se striktním zavržením zabíjení jakýchkoliv zvířat kvůli masu. Avšak Singer říká jasné „ne“ našim morálním intuicím a říká, že jsou-li v rozporu s racionální utilitaristickou argumentací, je to chyba našich intuicí, a nikoliv argumentace. „*Singer, jak jsme viděli, zastává určitou verzi utilitarismu, tzv. Preferenční utilitarismus. Utilitarismus je druhem konsekvencialistické etické teorie; konsekvencialismus tvrdí, že pro etické hodnocení správnosti a nesprávnosti lidského jednání jsou relevantní pouze důsledky jednání.*“⁸ Tato myšlenka konsekvencialistické, dalo by se říci teleologicky zaměřené, etiky, však byla napadena jiným významným obhájcem mimolidského tvorstva, americkým filozofem Tomem Reganem.

1.2. Teorie práv (Tom Regan)

Jedním z prvních velikých kritiků Petera Singra a jeho preferenčního utilitarismu se stal americký filozof působící na North Carolina State University, Tom Regan. Klíčové je, že Regan vůbec nekritizoval Singerův názor, že zvířata trpí pod jhem člověka, chování člověka vůči zvířatům je neetické a je třeba zahájit hnutí za osvobození zvířat. Tom Regan zastává úplně tytéž názory a to s razancí zcela srovnatelnou se Singerovou. Reganova kritika míří hlouběji, je filozofická a napadá samotnou podstatu Singerovy argumentace. Ano, Singer sice argumentuje pro osvobození zvířat, ale zcela chybným způsobem, tvrdí

⁸ ČERNÝ, 2016, s. 146-147.

Regan. Tom Regan se vydáním své slavné knihy *The Case for Animal Rights* (volně bych přeložila jako „Ve věci práv zvířat“) roku 1983 zařadil mezi nejvýznamnější osobnosti rozpravy o vztahu člověka a mimolidského tvorstva ve 20. století. Stal se spolu se Singerem jedním z nejvýznamnějších intelektuálů a aktivistů bojujících za osvobození zvířat a současně se stal jedním z nejslavnější odpůrců a kritiků Singerových teorií.

Markantní rozdíl mezi Reganem a Singerem tkví v tom, že Singer se domnívá, že zvířata – a ani lidé – žádná práva nemají, zatímco Regan zastává tezi opačnou: (někteří) lidé i (některá) zvířata mají svá vrozená a nezcizitelná práva, která by měla zakládat jejich morální a nejlépe i legislativní status. Singer zcela odmítá hovořit o jakýchkoli „právech“, neboť idea přirozených, vrozených a nezcizitelných práv, je jeho utilitaristické, v zásadě konsekvencialistické etice, která vše vyvozuje pouze z preferencí, bytostně cizí. Naopak Regan na existenci vrozených a nezcizitelných práv, jak lidí, tak i zvířat (konkrétně savců starších jednoho roku) vybudoval celou svou etickou teorii. Proto bývá směr založený Tomem Reganem nazýván *teorie práv*. Domnívám se, že se jedná o zřejmě nejvlivnější myšlenkový koncept mezi ekologickými aktivisty a ochránci zvířat v současném západním světě.

V knize *The Case for Animal Rights* se Tom Regan zabýval přístupem západní filozofické tradice k otázce vztahu člověka k mimolidským tvorům; všiml si zejména tvrzení Immanuela Kanta, že zvířata nejsou členy morální komunity a nemají vůči nám žádné přímé etické nároky, neboť se nejedná o racionální bytosti. Toto tvrzení – velmi charakteristické pro celé novodobé Evropské myšlení, nikoli pouze pro Kanta – Regan zpochybňuje a vyvrací. Tvrdí, že za takového předpokladu (pokud by členy morální komunity, vůči kterým máme etické povinnosti, byly pouze racionální bytosti) by členy morální komunity nemohli být ani lidé s těžší mentální chorobou, v kómatu ani malé děti. Taková myšlenka je však zcela nepřijatelná, protože se přiči naší morální intuici. I člověk v kómatu je stále člověk, i když jeho racionalita je nulová.

Tomuto argumentu se říká *argument marginálními případy* a považují ho za velice podnětný. Ukazuje, že pokud vybereme nějaké kritérium, které musí bytost splňovat, aby mohla patřit do morální komunity (být plnohodnotným prvkem etické rozvahy) – v tomto případě jde o kritérium racionality – pak se téměř vždy stává, že nějaká část lidí do tohoto kritéria nezapadá a musela by tedy být vyčleněna z morální komunity, na úroveň zvířat. To je však zcela v rozporu s našimi humánními zásadami a morálními intuicemi. Argument marginálními případy ukazuje na příkladech lidí, kteří nesou určitý deficit oproti ostatním lidem, že vyčleňování určitých živých tvorů z morální komunity na základě určitých

kritérií, je vždy podezřelý a nebezpečný – a navíc v zásadě nelogický.

Tom Regan se rozhodl hledat nové kritérium, jiné než kantovskou racionalitu, která by nám umožnila říci, které entity jsou etickými aktéry (patří do morální komunity). Regan přišel s teorií, že etickým aktérem je každá živá bytost, která je „*subjektem určitého života*“, ang. *subject-of-a-life*. (Překlad „subjekt určitého života“ jsem převzala od Davida Černého, který anglický neurčitý člen „a“ zdánlivě paradoxně překládá jako „určitého“, přičemž to ve svém příspěvku odůvodňuje tím, že tím Regan zřejmě myslel „nějakého“ ve smyslu „jakéhosi“, tedy nějakým způsobem konkrétního, byť nikoli ve smyslu anglického členu „the“, který by implikoval chápání „onoho jednoho, toho jednoho určitého“.) Podle Regana je subjektem určitého života každá živá bytost, která si uvědomuje či pociťuje, že je živá. Je to život vnímající se jako život, a toto „bytí-jako-život“ je podle Regana dostatečným důvodem k tomu aby, tomuto subjektu byla přiznána *inherentní hodnota*.

Inherentní hodnota je další důležitý pojem Reganovy teorie práv. Regan se domnívá, že každý subjekt určitého života nese tuto inherentní hodnotu, která je inherentní právě proto, že je s ním zcela spojená, vlastně zcela totožná. Pojem inherentní hodnoty vlastně vyjadřuje, že subjekt určitého života je sám o sobě hodnotou. Jelikož subjektem určitého života nejsou jenom lidé, ale i příslušníci jiných živočišných druhů, které se Regan rozhodl na základě svých kritérií zařadit mezi subjekty určitého života, neexistuje – obdobně jako u Singera – žádný kvalitativní rozdíl mezi člověkem a mimolidskými bytostmi, co se etiky týče. „*Regan tvrdí, že mezi lidmi (uvidíme, že ne mezi všemi členy druhu Homo sapiens) a zvířaty (uvidíme, že se jedná o savce starší jednoho roku) neexistují žádné morálně relevantní rozdíly, takže bychom k nim s ohledem na požadavek spravedlnosti měli přistupovat stejně, totiž jako k bytostem nesoucím inherentní hodnotu.*“⁹

Všimněme si, jak zásadně se liší způsob argumentace pro odstranění nerovnosti zvířat u Singera a u Regana. Singerovi je zcela cizí představa inherentní hodnoty, celou svou etiku staví na maximalizaci preferencí všech tvorů, které preference mít mohou. Singerovi vlastně nejde o tvory samé, ale o maximalizaci preferencí. Regan zcela opačně staví svou etiku na pojetí živých tvorů jako bytostí, nesoucích hodnotu samy o sobě. Nikoli jejich zájmy, nýbrž tvorové sami jsou jádrem etiky v Reganově teorii práv.

Z inherentní hodnoty, která je subjektům určitého života vlastní (přesněji: kterou ony samé jsou), pramení *respekt*, který je pro Regana nejzákladnějším etickým nárokem, který na nás klade setkání s jakýmkoli subjektem určitého života. „*Subjekty určitého života*

⁹ ČERNÝ, 2016, s. 182.

*jsou nositeli inherentní hodnoty a tuto hodnotu je třeba respektovat.*¹⁰ Respekt je pro Regana základem, z něhož pak pramení další kroky našeho etického jednání. Respekt je jakýsi původní vnitřní postoj, který máme zaujmout při setkání se subjektem určitého života. Vidíme, jak jsme nyní vzdáleni racionálně-logicky laděné utilitaristické argumentaci a dostali jsme se do oblasti, kde roli hrají pojmy jako *hodnota* a *respekt*.

Reganovi vadí na preferenčním utilitarismu především jeho konsekvencialistická podstata, totiž že rozumí etice účelově a hledí je na následky jednání, přičemž samotné bytosti opomíjí. Preferenční utilitarismus vlastně odmítá zajímat se o bytosti samé, o bytosti jako takové, a z pohledu Regana je vlastně Singerův apel k osvobození zvířat pokrytecký, neboť Singerovi nejde o zvířata, ale maximalizaci preferencí všech zúčastněných stran. Způsob, jakým Regan důkladně kritizuje konsekvencialistické pojetí utilitaristické etiky vysvětluje Černý ve svém textu: *„Každý subjekt inherentní hodnoty má právo (ukládající povinnost) na jednání, které respektuje jeho inherentní hodnotu. Je tedy nepřipustné, například, usmrtit opuštěného bezdomovce z toho důvodu, že jeho orgány zachrání pět lidských životů: v takovém případě náš totiž zajímají pouze důsledky tohoto jednání a k bezdomovci přistupujeme jako k pouhé „nádobě“ obsahující hodnotné a nehodnotné zkušenosti či preference. Podobně nesmíme usmrtit zchváceného koně jen proto, že pro nás ztratil hodnotu (přestal být užitečný); takové jednání by redukovalo hodnotu koně na užitek, který přináší jeho chovateli.“*¹¹ Skutečný problém Singerova preferenčního utilitarismu tkví v tom, že z jeho logiky by usmrcení bezdomovce kvůli záchraně pěti lidských životů odebráním orgánům bylo eticky zcela správné, což Regan radikálně odmítá.

Z Reganových úvah o subjektu určitého života nesoucího inherentní hodnotu a žádajících tudíž náš apriorní respekt pak logicky vyplývá ústřední závěr Reganovy filosofie: zvířata i lidé (subjekty určitého práva) *mají práva*. Tyto práva jsou vrozená, nezcizitelná, nezrušitelná, kladoucí etický nárok na ostatní subjekty těchto práv a subjektům těchto práv zcela vlastní (inherentní). Regan navrhuje, aby se zrušilo užívání pojmu „lidská práva“ a nahradil se pojmem *morální práva*, aby bylo srozumitelné, že zahrnuje všechny subjekty určitého života – lidské bytosti i mimolidské bytosti. (Na otázku, na základě jakých kritérií Regan volí za subjekty určitého života z říše zvířat právě a pouze savce starší jednoho roku, jsem nenalezla nikde srozumitelné vysvětlení.

¹⁰ ČERNÝ, 2016, s. 198

¹¹ ČERNÝ, 2016, s. 193

Nicméně, jedná se ve skutečnosti o problém okrajový. Zvolení konkrétních kritérií může být předmětem debaty, pro tuto práci je však podstatné jádro Reganovy argumentace). Regan dále rozlišuje zmiňovaná morální práva (ang. *moral rights*) a práva daná legislativou a závazná pro jurisdikci (ang. *legal rights*). Lze říci, že „moral rights“ lze chápat jako právo přirozené a „legal rights“ jako právo pozitivní. V případě Toma Regana se tak dostáváme z půdy elementární etiky přirozeným vývojem argumentace až do prostoru právní teorie a jurisdikce. Regan zdůrazňoval, že mezi morálními právy a legislativou by neměl existovat rozpor a proto se po celý svůj život aktivně zasazoval o začlenění práv zvířat do amerických zákonů. Mnoho lidí zná a používá slovní spojení „práva zvířat“, málokdo však ví, že jeho autorem je právě zmiňovaný americký filozof a že se ve skutečnosti jedná o poměrně propracovanou filozofickou teorii.

1.3. Kontraktualismus (Peter Carruthers)

Doposud jsme si představili dva základní směry soudobé rozpravy o vztahu člověka a mimolidského tvorstva, přičemž oba tyto směry razantně hájí zvířata proti panství a zvlí člověka, byť každý úplně jiným způsobem. Zatímco Singer hájí „zájmy“ zvířat, Regan hájí „práva“ zvířat, oba se však se shodují (nebo alespoň přibližují) v praktických důsledcích své filozofie: má jím být osvobození a zrovnoprávnění (některých) zvířat s člověkem. Nyní představím třetí určující směr soudobé rozpravy o vztahu člověka a mimolidského tvorstva. Zpravidla bývá označován jako *kontraktualismus*, reaguje kriticky na předchozí dva směry (preferenční utilitirismus a teorii práv) a odmítá jak jejich metody argumentace, tak i jejich praktické důsledky. Kontraktualismus je ze tří zde analyzovaných základních etických směrů jediný, který je zaměřen jednoznačně ve prospěch myšlenky o kvalitativní nadřazenosti člověka a podřazenosti mimolidského tvorstva.

Za čelního představitele kontraktualistického směru lze považovat britského filozofa Petera Carrutherse. Carruthersův kontraktualismus stojí na určité myšlenkové větve britské filozofické tradice, jejíž kořeny je třeba hledat u jednoho z nejzásadnějších britských filozofů Thomase Hobbesa. Hobbes založil svou filozofii na předpokladu apriorní války všech proti všem, jejímž jediným řešením je uzavření společenské smlouvy. Právě od ústřední ideje společenské *smlouvy* odvozuje kontraktualismus svůj název. Ústřední myšlenka kontraktualismu (Hobbesova i současného) stojí na předpokladu, že společenská smlouva je 1) počátkem jakékoli etiky vůbec (neexistují žádná vrozená „práva“ ani přirozeně existující „zájmy“) a za 2) je uzavřena pouze racionálními individuálními aktéry. Jsem přesvědčena, že právě na těchto dvou základních argumentech

stojí (a padá) celá kontraktualistická argumentace. Kontraktualismus tedy za prvé předpokládá prokazatelnou přítomnost racionality a bere na sebe zodpovědnost tuto racionalitu dokázat. Za druhé, kontraktualismus popírá existenci jakýchkoliv vrozených práv či jen zájmů, odmítá myšlenku inherentní hodnoty.

Společenská smlouva neboli kontrakt je tedy tím, co tvoří etiku a s čím etika stojí a padá. Vzhledem k tomu, že kontrakt může být uzavřenou pouze racionálními bytostmi (v Hobbesově době se tím automaticky rozumělo: duševně zdraví dospělí lidské jedinci mužského pohlaví bílé barvy pleti), znamená to, že ne-racionální bytosti se zcela dostávají mimo pomyslnou budovu etiky. Ústřední myšlenkou kontraktualismu je totiž: „*Pod ochranu kontraktu spadají pouze bytosti, které se na něm mohou aktivně podílet.*“¹² Plnohodnotnými účastníky morální komunity jsou tedy pouze ti, kteří se rozhodli s ostatními racionálními účastníky se na ní dohodnout (uzavřít kontrakt); všichni, kteří se pomyslného uzavření tohoto kontraktu nemohli zúčastnit, tedy všechny ne-racionální bytosti (od dětí po rostliny) tedy do morální komunity přímo nepatří a veškeré případné etické nároky se k nim vztahuje pouze druhotně a odvozeně. „*Carruthersův kontraktualismus obsahuje silné hobbesovské prvky, jež se vymezují v pozici definičního vymezení morálky; odtud bezprostředně plyne, že zvířata – která nejsou racionálními aktéry v požadovaném smyslu – pod ochranu kontraktu nespádají.*“¹³

To pochopitelně neznamená, že vůči bytostem (formám života), které se nacházejí mimo kontrakt – tzn. ty, které se na něm nemohou aktivně a vědomě podílet – neexistují vůči účastníkům kontraktu žádné etické nároky. Do jisté míry mohou. Kupříkladu vlastní-li dospělý muž, rozumný občan státu, koně, nikdo nesmí onomu koni nikterak ubližovat. Nikoli proto, že by kůň měl nějaká „práva“, domnělé „zájmy“ koně rovněž kontraktualistu nikterak nezajímají. Důvod, proč koni neubližovat je prostý: kůň je majetkem rozumného občana, účastníka morální komunity (neboť účastníka společenského kontraktu), a jakékoliv násilí na koni by bylo zásahem do jeho majetkových práv. „*Hobbesovská verze kontraktualismu tedy vylučuje ze sféry ochrany kontraktu všechna zvířata, včetně savců a lidoopů. Vůči těmto tvorům nám nevznikají žádné přímé povinnosti, a pokud nenajdeme nějaké nepřímé (a v konečném důsledku velmi nedostatečné) důvody, proč respektovat jejich život a well-being (například důvody založené na majetkových právech vlastníků zvířat), můžeme s nimi nakládat v podstatě libovolně.*“¹⁴

¹² ČERNÝ, 2016, s. 210.

¹³ ČERNÝ, 2016, s. 222.

¹⁴ ČERNÝ, 2016, s. 210.

Kontraktualismus je tedy založen čistě voluntaristicky, individualisticky a antropocentricky. „Vysvětlení vzniku morálky je podle britského filosofa velmi jednoduché a souvisí se samotnou povahou morálky: morální pojmy se objevují jako lidská konstrukce, jejichž cílem je umožnit koexistenci lidí ve společnosti.“¹⁵ Opět tedy vidíme, že podstata etického směru neleží v jeho prostém finálním tvrzení, kterým je v případě kontraktualismu tvrzení „s mimolidskými tvory můžeme nakládat zcela libovolně, pokud nikomu nepatří“, nýbrž právě u kořene jeho filozofické argumentace. Tím je v daném případě domněnka, že morálka (etika) není nic jiného než konstrukt, vytvořený racionálními, individui na základě společné dohody (kontraktu) a nemá tedy žádný transcendentní, ontologický či jakkoli apriorní původ.

Australský etik Peter Singer i americký filozof Tom Regan svými velmi filozoficky propracovanými pracemi pozvedli ve světě zájem o ochranu zvířat, oba se o ní aktivně zasazovali. Představili světu nový pohled, ve kterém se lidstvo nachází uprostřed obrovské mravní krize, z jejichž ústředních projevů je násilí a bezpráví páchané vůči mimolidským bytostem, popřípadě přehlížení tohoto násilí a bezpráví. „Britský filosof Peter Carruthers to vidí právě obráceně: zájem o práva zvířat považuje za symptom úpadku naší kultury. Dojímáme se nad osudem tuleních mláďat, zatímco po celém světě žijí lidé v bídě, jsou zotročováni a zabíjeni. Carruthers tvrdí, že hnutí za práva zvířat a liberacionismus velmi podobně jako on hodnotí i další filosofové, kteří se však rozhodli veřejně nevyslovit.“¹⁶

Zásadní potíž kontraktualismu tkví v tom, jak se ostatně ukáže v následujících kapitolách, že primární je pro něj jeho vlastní teorie, pro kterou teprve druhotně hledá racionální a empirické argumenty a vytváří z nich řetězce důkazů, jež by zpětně dokázaly pravdivost či alespoň pravděpodobnost výchozích kontraktualistických tvrzení; ta jsou však dogmaticky předloženy jako axiomy, ke kterým jsou teprve druhotně hledány důkazy. Kontraktualismus je ze všech tří zde představovaných směrů nejvíce vzdálen od seriózní reflexe aktuálních vědeckých výzkumů, což je v tomto případě, jak se ukazuje, spíše na škodu. Kontraktualismus je jednak v rozporu s empirií (popírá pozorování emočních projevů zvířat jako plausibilní argument), jednak s fyziologií (popírá analogii mezi lidskou a zvířecí nervovou soustavou jako plausibilní argument) a darwinismem (popírá z evoluční teorie zřetelně plynoucí nemožnost kvalitativního předělu mezi mimolidským tvorstvem a člověkem). Nejde však pouze o rozpor s empirickou vědou, který podle mého názoru

¹⁵ ČERNÝ, 2016, s. 213.

¹⁶ ČERNÝ, 2016, s. 210.

rozhodně nemusí být určující (byť v případě našeho tématu je dosti důležitý). Jsem přesvědčena, že kontraktualismus se svými tvrzeními především přičí morální intuici většiny lidí – včetně mne. Přesto se domnívám, že jeho argumentace je pro probíhající diskuzi podnětná a v některých bodech může být velmi propracovaná a zajímavá.

1.4. Karteziánství a etika úcty k životu

Tři výše nastíněné směry tvoří jakýsi hlavní proud celé současné filosoficko-bioetické debaty o vztazích člověka a mimolidského tvorstva. Nyní bych ráda stručně představila dva okrajové směry, které by mohly být nazvány i krajní; David Černý je nazývá dokonce „extrémní“¹⁷. Tyto dva směry časem svého vzniku předcházejí počátek soudobé debaty o vztahu člověka a mimolidského tvorstva v 70. letech 20. století. Etika úcty k životu o několik desetiletí, karteziánství o několik staletí. Ačkoli oba směry překračují časový rámec současnosti, považuji za vhodné je představit, neboť jsou jaksi pomyslnými mantinely, krajními body úsečky, co se týče etických postojů člověka vůči mimolidskému tvorstvu.

Zakladatelem směru nazývaného *karteziánství* byl francouzský filozof René Descartes (Cartesius). Descartův postoj k mimolidskému tvorstvu vychází z jeho pojetí světa rozděleného na *res extensa* (substance rozprostraněná, tedy časoprostorová, hmotná příroda) a *res cogitans* (substance myslící, tedy bezrozměrná, racionální lidská duše). Descartes *res cogitans*, tedy duši, přisuzoval pouze lidem; ve svém klíčovém spise *Rozprava o metodě* předkládá teorii, podle které jsou zvířata zcela nemyslící a nic necítící automaty. Patří výhradně do říše *res extensa* a nejsou tedy ničím více než těly; velice komplikovanými přírodními mechanismy. „*Zvířata jsou podle francouzského filosofa pouhými automaty (bête-machine), neboť v jejich kompozici nelze rozlišit nemateriální (duch) a tělesnou složku (tělo): zvířata mají pouze těla, či přesněji, zvířata jsou pouze těly – složitými stroji –, jejichž veškeré jednání lze vysvětlit zákony fyziologie, které jsou v konečném důsledku odvoditelné z matematických zákonů.*“¹⁸

Francouzský racionalista ve svém spise *Rozprava o metodě* uvádí a odůvodňuje, proč se domnívá, že zvířata nepovažuje za oduševnělé bytosti: „*(První) důvod je, že by nikdy nemohla užívat slov ani jiných znaků, skládající je, jako činíme my, abychom své myšlenky vyložili jiným. Neboť lze dobře chápat, že stroj může být udělán tak, aby pronášel*

¹⁷ ČERNÝ, 2016, s. 131.

¹⁸ ČERNÝ, 2016, s. 131-132.

*slova, ba dokonce aby pronášel některá ve spojení s tělesnými úkony, souvisejícími s nějakými změnami jeho orgánů: jako například když se ho dotkneme na určitém místě, aby se zeptal, co mu chceme říci, když na jiném místě, aby křičel, že ho to bolí, a podobně; nemůže však být udělán tak, aby slova různě sestavoval a takto odpovídal na vše, co se řekne v jeho přítomnosti, jak to i nejtupější lidé mohou činit.*¹⁹

Přirozeně se nabízející otázka, proč tedy zvířata, například při pocítění bolesti kňučí, vrčí, pláčou, zmítají se nebo naopak při slasti vydávají zvuky spokojenosti, je Descartesem vyřešena jednoduše: všechny zdánlivě „duševní“ projevy zvířat jsou podle něj pouze mechanicky vzniknuvšími projevy vysoce sofistikovaného, leč absolutně nevědomého, automatu jménem tělo. Descartův myšlenkový krok byl ve vývoji evropského myšlení zcela nový. „Zatímco v aristotelovsko-křesťanském pojetí zvíře sice nebylo plnoprávným účastníkem etického diskursu, přesto se mu dostávalo určité úcty a respektu. Descartesovo všeobecně známé nazírání na zvíře jako na pouhý mechanismus, automatický stroj, však i tento poslední zbytek úcty rozbilo.“²⁰

S Descartovským typem argumentace – totiž že empiricky pozorovatelné projevy zvířat, intenzivně naši morální intuici připomínající projevy našich vlastních duševních stavů, ve skutečnosti *nic nevypovídají* o skutečných vnitřních stavech zvířat – se velmi často setkáme právě u současných kontraktualistů, kteří jsou proto někdy označováni jako *neokarteziáni*. Jejich způsob argumentace z právě zmíněných descartovských zdrojů často čerpá, obdobné jsou i jejich radikálně specisesistické (viz příští podkapitola) závěry. Přesto však soudobý kontraktualismus filozoficky z karteziánství přímo nevychází, nýbrž má své kořeny na britských ostrovech, zejména v teorii společenské smlouvy Thomase Hobbesa. Na opačném pólu rozpravy o vztahu člověka a mimolidského tvorstva se nachází tzv. *etika úcty k životu*, jejímž autorem je německo-francouzský teolog, filozof a lékař Albert Schweitzer. Schweitzerův etický koncept vznikl po celý jeho život, pevné obrysy však dostala až během Schweitzerova pobytu ve francouzské rovníkové Africe (dnešní Gabon), kde založil slavnou nemocnici v Lambaréné. Schweitzerova etika úcty k životu čerpá z křesťanství, celé šíře filozofické tradice, do značné míry i z východních učeních (buddhismus ad.), především však ze Schweitzerovi osobní zkušenosti samé. Schweitzer, opačně k Descartovi, živý svět analyticky nerozděluje na nesourodé substance, ale naopak chápe život jako nerozdílný celek, který je sám o sobě inherentní hodnotou a který jako

¹⁹ DESCARTES, R. *Rozprava o metodě*, s. 63 – In: ČERNÝ, s. 134.

²⁰ DOLEŽAL, 2016, s. 59.

takový je (teoreticky) absolutním etickým nárokem vůči nám.

„Schweitzer se domníval, že bezprostředním datem lidské zkušenosti je poznatek „Já jsem život toužící po životě, vprostřed života, který touží po životě.“ Odtud odvozuje, že „Etika [spočívá v] odpovědnosti bez hranic vůči všemu živému.“²¹ Zatímco Descartes vyčleňuje z etického společenství všechna stvoření, vyjma racionálně myslících lidských bytostí, Schweitzer do něj naopak zahrnuje úplně vše, co lze označit za život: člověka, psa, pavouka, bakterii, strom i mrkev. Neexistuje zde kvalitativní odlišnost mezi žádnými formami života, neboť etický nárok na nás klade Život sám, jakožto celek. „Etika úcty k životu je radikální právě v tom, že odmítá činit rozdíly mezi živými bytostmi, mezi vyššími či nižšími formami života, mezi více a méně hodnotným životem.“²² Morální stratifikace (kvalitativní rozdílnost) je Schweitzerem radikálně odmítnuta zřejmě z toho důvodu, aby nemohla být jedna forma života považována za méně hodnotnou než jiná a na základě toho by mohl být její život omezován. Taková úvaha se nemusí týkat pouze mimolidského tvorstva, ale platí i uvnitř lidského druhu (neexistují „více a méně hodnotní“ lidé).

Může se zdát, že Schweitzerova etika úcty k životu je příliš radikální a naprosto nesplnitelná v podmínkách tohoto světa, kde se člověk musí snažit přežít, jíst, léčit nemoci, bránit se před predátory, bránit se před lidmi, kteří tuto (nebo žádnou) etiku nezastávají. Podstatné je však ono slůvko *úcta*. Schweitzer neříká „nikdy nezabij žádný život“ (což je například léčení nemoci, při kterém umírají miliardy bakterií, a kterému se Schweitzer intenzivně věnoval). Schweitzer vyžaduje toliko úctu, apriorní snahu neublížit nebo ublížit co nejméně, je-li to jen možné. Nejde o praktický návod na konání, ale o základní naladění, o vnitřní pocit, o přístup s jakým se k životu (lidskému i mimolidskému) máme vztahovat. „Schweitzer si byl samozřejmě velmi dobře vědom, že žít ve shodě s tak náročnými etickými požadavky (inspirovaných zásadou buddhismu a džinismu ahinsá, tj. nenásilí) je zcela nemožné: abychom přežili, musíme jíst, pít, stavět domy, bojovat s infekcemi apod.“²³

Karteziánství i etika úcty k životu představují dva protipóly, ke kterým lze při etickém zkoumání vztahu člověka k mimolidskému tvorstvu dojít. Na jedné straně karteziánství, které na týrání psa neshledává cokoli morálně závadného (jelikož nic necítí), na druhé straně etika úcty k životu. Přístup člověka, praktikujícího etiku úcty k životu, nejuvýstižněji popisují tato slova: „Neutrhně ani lístek ze stromu, neulomí květinu, dává si pozor, aby nerozmáčkl nějaký hmyz. Když za letní noci pracuje při světle lampy, ponechá

²¹ ČERNÝ, 2016, s. 137.

²² ČERNÝ, 2016, s. 137.

²³ ČERNÝ, 2016, s. 138.

raději okno zavřené a dýchá zatuchlý vzduch, než aby musel sledovat jak hmyz, jeden za druhým, padá na jeho pracovní stůl se spálenými křídly.“²⁴

Karteziánství je v současné etické rozpravě o vztahu člověka a mimolidských bytostí důležité především pro kontraktualismus, který z něj čerpá své argumenty popírající souvztažnost mezi projevy a vnitřními stavy zvířat. Etika úcty k životu zůstává dnes spíše na okraji etické rozpravy, přesto nelze nezaznamenat určité podobnosti s Reganovou teorií práv (např. myšlenka inherentní hodnoty života). „*Většina současných etických teorií pojednávajících o morálním statusu zvířat se situuje někde mezi oba extrémy, některé přístupy se přibližují více Descartově pozici, málokteré však zacházejí až do blízkosti etiky úcty k životu.*“²⁵

1.5. Speciesismus a liberacionismus

Po přehledu tří základních současných směrů a dvou krajních je čas, abych představila dva pojmy, důležité pro debatu o vztahu člověka a mimolidského tvorstva. Tyto pojmy neoznačují určité filozofické směry, charakteristické určitou teoretickou argumentací, ale daleko spíše dva základní etické postoje, určující vztah člověka a mimolidského tvorstva, které prostupují napříč jednotlivými filozofickými směry. Přesto, že zde jsou vykládány primárně jako antagonismy, na konci této kapitoly si ukážeme, že ve skutečnosti nemusí být nutně zcela neslučitelné.

S pojmem *speciesismus* přišel roku 1970 britský psycholog Richard Ryder, výrazně jej však zpopularizoval Peter Singer ve své knize *Osvobození zvířat*. Speciesismus jako pojem vlastně navazuje na pojmy jako rasismus nebo sexismus – jedná se o pojem, označující diskriminaci, ať již na rovině teoretické či praktické, jedné skupiny jinou. Tak jako v případě rasismu jde o diskriminaci určité lidské rasy, v případě sexismu o diskriminaci určitého lidského pohlaví, v případě speciesismu jde o diskriminaci určitých živočišných druhů. Zpravidla se tím rozumí diskriminace všech živočišných druhů, které nepatří k druhu *Homo sapiens*. Jádrem speciesismu je (dle Rydera a Singera nesprávná) myšlenka, že příslušníci druhu *Homo sapiens* jsou kvalitativně nadřazeni nad příslušníky ostatních druhů. To znamená: jakýkoli příslušník druhu *Homo sapiens* (třebas těžce mentálně nemocný a nevědomý si své existence) je na kvalitativně vyšším etickém stupni,

²⁴ WARREN, M. A. *Moral status: Obligations to Person and Other Living Things*, s. 32 – In: ČERNÝ, s. 138.

²⁵ ČERNÝ, 2016, s. 138.

než třeba dospělá zdravá velryba či lidoop. Domnívám se, že většina lidí v současné době více či méně inklinuje k nějaké podobě speciesismu. Singer kritizuje speciesistický antropocentrismus, který sám sebe označuje jako humanismus: „*Tento humanismus – jak se mu někdy říká – tedy zahrnuje do morální komunity všechny lidské bytosti ve všech fázích vývoje (embrya, plody, novorozence, dospělé jedince, staré osoby...), zcela rezolutně však vylučuje všechny příslušníky jiných biologických druhů.*“²⁶

Příkrá kritika speciesismu (a tedy vlastně příklon k liberacionismu), je charakteristický pro obě filosoficky zcela neshodné teorie: Singerův preferenční utilitarismus i Reganovu teorii práv. Naopak kontraktualisté speciesismus otevřeně obhajují jako správný a přirozený. Tom Regan se ve své knize snaží dokázat, že paralela mezi speciesismem a rasismem je reálná. Tím, že je mimolidská bytost apriorně vytlačena za hranice morální komunity, která je stanovena toliko předpokladem, že druh *Homo sapiens* je výhradním vlastníkem a arbitrem plných etických kritérií v tomto světě, stává se zcela bezmocnou a vydanou na milost příslušníkům lidského druhu, a to pouze na základě předpokladu (totiž že lidstvo je kvalitativně nadřazené nad mimolidské tvorstvo). „*Speciesistická pozice – alespoň ve své paradigmatické formě – bude prohlašovat, že žádné zvíře není členem morální komunity, nebo ani jedno nespadá do „správného“ biologického druhu, totiž Homo sapiens.*“²⁷

Směrem, či lépe řečeno: hnutím, které se staví proti speciesismu a naopak se snaží aktivně bojovat za osvobození zvířat (potažmo všeho mimolidského života) z pod nadvlády lidského druhu, je liberacionismus. Singer a Regan nejsou pouze jeho předními teoretiky, oba se rovněž aktivně zasazovali ve svých zemích i v globálním měřítku za změnu legislativy i každodenní praxe ve prospěch mimolidských tvorů. Existuje umírněný liberacionismus, který se snaží situaci zvířat zlepšit postupnými kroky, zejména v legislativě a šířením informací. Vedle něj existuje také radikální liberacionismus, pro který je charakteristická metoda přímé akce. V radikálním liberacionismu jsou myšlenky Petera Singera výrazně ovlivněny anarchistickou sociální teorií; radikální liberacionisté jsou často označováni jako „ekoteroristé“. V některých případech opravdu lze jejich akce považovat za terorismus, ve většině případů je však toto označení spíše nadnesené. Čelním světovým představitelem radikálního liberacionismu je organizace *Animal Liberation Front* (ALF), která podniká přímé akce k osvobození zvířat (propouštění zvířat

²⁶ ČERNÝ, s. 142.

²⁷ REGAN, T. *The Case for Animal Rights. Updated with a new preface.* Berkley: University of California Pres, 2004, s. 155. – In: ČERNÝ, s. 152.

z velkochovů a chovných stanic, poškozování jatek, zastrasování vědců experimentujících se zvířaty atd.)

Antagonismus mezi speciesismem (myšlenkou, že lidstvo je kvalitativně nadřazené nad mimolidské tvorstvo) a liberacionismem (myšlenka, že speciesismus je teoreticky mylný a prakticky zločinný) však může být pouze relativní. David Černý ve svém příspěvku analyzuje zajímavou teorii izraelského filozofa Tzachi Zamira, podle které přesvědčení o výjimečnosti člověka (speciesismus) se nijak nevylučuje s myšlenkou přiznat zvířatům nějaký morální status a zasazovat se o jejich dobro (liberacionismus). „Zamir analyzuje různé, stále komplexnější definice speciesismu (nejjednodušší zní „Lidské bytosti jsou důležitější než zvířata, protože jsou to lidé“) a ukazuje, že žádným způsobem nebrání tomu, abychom zvířatům přiznali morálně relevantní vlastnosti (například schopnost cítit bolest a slast, prožívat radost a strach apod.) a odpovídajícím způsobem změnili náš postoj k nim a následně i svou vlastní praxi.“²⁸

1.6. Předběžné shrnutí současného stavu zkoumání

V této kapitole jsme si postupně představili nejdůležitější současné směry v bádání na poli vztahu člověka k mimolidskému tvorstvu. Pro pochopení současné situace je klíčové uvědomit si její zakotvení v blízkosti empirické vědy a filozoficko-etické rozpravy, vycházející primárně z anglosaské tradice. Debata rozhodně není nikterak ukončena, nýbrž stále probíhá a je velmi pravděpodobné, že bude probíhat i nadále.

Tři základní směry, které budeme sledovat i v následujících dvou kapitolách této práce, tedy jsou:

1) *Preferenční utilitarismus* Petera Singera, který za základ své etiky klade maximalizaci zájmů co největšího počtu zúčastněných stran. Na základě vědeckých poznatků (zejména evoluční teorie a neurologie) odmítá kvalitativní rozdílnost mezi člověkem a mimolidskými tvory a považuje jejich preference – především zájem netrpět – za rovnocenné.

2) *Teorie práv* Toma Regana, který za základ etiky vůči mimolidskému tvorstvu považuje inherentní hodnotu, která je nezcizitelně vlastní všem subjektům určitého života, tedy bytostem, které cítí, že jsou živé. Podle Regana nás tato inherentní hodnota vyzývá k respektu a z něho pak přirozeně vyplývá snaha subjekty určitého života účinně chránit, to znamená, přiznat jim práva. Regan rozlišuje „moral rights“ (přirozená práva) a „legal

²⁸ ČERNÝ, 2016, s. 231-232.

rights“ (legislativu).

3) *Kontraktualismus*, reprezentovaný zejména Peterem Carruthersem. Ten vychází z hobbesovské ideje společenské smlouvy (kontraktu), kterou spolu uzavírají racionální účastníci, a jejímž uzavřením teprve vznikají jakékoliv etické hodnoty a nároky. Ti, kteří se nemohou na této smlouvě aktivně podílet (tedy: mimolidské bytosti), nespádají pod její ochranu a nemají tudíž žádný přímý morální status.

Dále jsme si představili dva směry z minulosti dávne i nedávne, které lze považovat za krajní, zcela protichůdné postoje, mezi nimiž se současná debata o vztahu člověka a mimolidského tvorstva pohybuje a k nimž se přibližuje pouze zřídka:

1) *Karteziánství*, jehož čelní osobností je René Descartes. Karteziánství považuje mimolidské tvorstvo za zcela necítící a nepřiznává mu jakoukoli morální hodnotu. Vychází z názoru, že racionální duše (*res cogitans*) je vlastní pouze člověku, zatímco zvířata patří výhradně do sféry rozprostraněných geometrických útvarů, fungujících podle slepých zákonů mechaniky (*res extensa*), jsou tedy pouhými stroji. Ke karteziánské pozici se v současné době přibližují někteří kontraktualisté, a to jak v některých bodech argumentace, tak i v závěrech. „Podle Carrutherse žádné zvíře nevlastní morální hodnotu, zatímco každý člověk je takovou morální hodnotou sám o sobě.“²⁹ Nicméně filozofické kořeny kontraktualismu jsou jiné než karteziánské.

2) *Etika úcty k životu*, jejímž autorem je Albert Schweitzer. Její podstatou je absolutní úcta k jakékoliv formě života bez rozdílu, která na mě vždy klade etický nárok. Etika úcty k životu však míří spíše na vnitřní postoj člověka, v praxi je důsledně nerealizovatelná, chce-li člověk fungovat a přežít ve světě. Současné směry debaty o mimolidském tvorstvu jsou etice úcty k životu velmi vzdáleny, v některých bodech se jí možná přibližuje Tom Regan se svým názorem o inherentní hodnotě všech subjektů určitého života; tedy: (uvědomovaný) život na nás vždy klade nepopíratelný morální nárok.

Rovněž jsme stručně nastínili dva základní praktické postoje, které lidé zpravidla zastávají vůči mimolidskému tvorstvu:

Prvním z nich je *speciesismus*, tedy přesvědčení, že každý člověk je kvalitativně morálně nadřazený jakémukoliv mimolidskému tvor, a to z toho důvodu, že je člověkem. Předpokládám, že tento postoj v různých formách zastává v současné době většina lidí. Ze speciesistického přesvědčení pak často vyplývá i praktické chování člověka vůči mimolidskému tvorstvu, např. přesvědčení, že může usmrctvat a konzumovat zvířata

²⁹ DOLEŽAL, 2016, s. 93.

v neomezeném množství.

Druhým postojem je *liberacionismus*, který vychází z názoru, že mezi člověkem a mimolidskými bytostmi neexistuje žádný kvalitativní rozdíl v morální hodnotě. Liberacionismus tedy zpravidla usiluje o osvobození mimolidských tvorů z podmínek, do kterých se dostali kvůli speciesistickému přesvědčení. Izraelský filozof Tzachi Zamira však poukazuje na fakt, že speciesismus jakožto přesvědčení a liberacionismus jakožto praxe nemusí být nutně v rozporu. Tedy: lze považovat člověka za kvalitativně nadřazeného všemu mimolidskému, a současně se zasazovat – ve svém osobním životě či třeba i veřejným aktivismem – o zlepšení postavení a zkvalitnění života zvířat. (Tento postoj, domnívám se, úzce koresponduje s biblickou tradicí, kde člověk figuruje jako „obraz Boží“ a „vládce“ mimolidského tvorstva – což je postoj speciesistický – ale na druhé straně má o tvorstvo „správcovsky“ pečovat, neboť ono je také „Božím stvořením“ – což odkazuje k liberacionismu.)³⁰

V následujících dvou kapitolách si všechny zde přestavené směry a postoje představíme a nasvítíme ve světle konkrétnějších filozofických (potažmo etických a vědeckých) problémů. Za dvě klíčové oblasti jsem určila jednak otázku *subjektivity* mimolidského tvorstva v následující kapitole, jednak otázku *sentience* (pocitování) a *existenciálního rozvrhu života* u mimolidského tvorstva, které jsem propojila v kapitole třetí.

³⁰ BALABÁN, s. 67-69, 77, 79.

2. Otázka subjektivity mimolidského tvorstva

2.1. Subjektivita jako podmínka morálního statusu

Otázka subjektivity mimolidského tvorstva se mi jeví jako nejpodstatnější a současně filozoficky nejnáročnější ze všech. Její náročnost tkví nejen v problematice filozofického pojetí „subjektivity“ jako takové, ale také v její konečné neřešitelnosti. Na základě svého zkoumání filozofické reflexe subjektivity mimolidského tvorstva v kontextu 20. století a současnosti se domnívám, že momentálně neexistuje žádná všeobecně přijímaná a beze zbytku vyčerpávající teorie o subjektivitě mimolidského tvorstva. Z toho logicky přímo vyplývá, co už bylo několikrát zdůrazněno: že neexistuje ani všeobecně přijímaná a teoreticky konzistentní etika vůči mimolidskému tvorstvu. Otázka subjektivity mimolidského tvorstva je široké a klíčové pole, které bych při velikém zjednodušení shrnula do otázky: „Je zvíře *někdo* nebo *něco*?“

To přímo poukazuje k faktu, že právě subjektivita (ačkoliv různě chápána) je podmínkou toho, aby byla mimolidským bytostem přiznána účast (ať sebemenší či sebevětší) uvnitř morální komunity. Tento předpoklad explicitně nacházíme v teorii práv Toma Regana, který člena morální komunity dokonce přímo označuje jako „*subjekt určitého života*“. Poměrně zřetelně se tento apel na subjektivitu jako předpoklad příslušnosti k morální komunitě rýsuje i hobbesovsky orientovaných kontraktualistů, kteří za příslušníky morální komunity uznávají pouze ty, kteří jsou subjekty společenské smlouvy. V obou případech (teorie práv i kontraktualismu) existuje jistá souvislost mezi filozofickým a právním pojetím subjektivity, což bude rozebráno v podkapitole 2.5. Naopak spíše nepřímou se subjektivita promítá v teoriích Petera Singera, neboť jeho preferenčnímu utilitarismu nezáleží primárně na subjektech jako takových, nýbrž na maximalizaci realizací jejich preferencí. Jistě, preference bez předpokladu svých subjektů by nebyly možné, Singer tedy s nimi také pracuje. Neklade na však na subjekty samotné důraz, za což je často kritizován, zejména od stoupenců teorie práv Toma Regana.

„Jednou z nejstarších otázek, která se v poslední době poněkud upozadila, byla otázka, zda zvířata mají duši, a pokud ano, zda mají shodný druh duše, jako má člověk, nebo je mezi duší člověka a duší zvířete kvalitativní a kvantitativní rozdíl. V dnešní době dualismus substancí duše / tělo nahradil spíše dualismus vědomí / tělo.“³¹ Otázku, o níž Adam Doležal říká, že „se v poslední době poněkud upozadila“, já naopak považuji za

³¹ DOLEŽAL, s. 41.

naprosto klíčovou. Otázka, zda zvíře má duši – nebo *vědomí kvalitativně příbuzné lidskému*, řečeno sekulárněji a přesněji – je přímo rozhodující pro přiznání nebo nepřiznání morálního statusu.

Přitom tu rozhodně nejde o *stejnost* duše (resp. vědomí) lidského a mimolidského. To, že je mezi člověkem a mimolidským tvorstvem *nějaký* rozdíl považují za evidentní a zdá se mi, že to takto chápou všichni členové velké etické rozpravy současnosti (Singer, Regan i Carruthers). Zvířecí vědomí, je-li, je bezpochyby odlišné od lidského, podstatné je však, zda není zcela rozdílné. Pokud není zcela rozdílné, znamená to, že v něm existuje cosi, co je shodné s vědomím lidským. A proto, považujeme-li všechny lidské bytosti za příslušníky morální komunity, je třeba do ní (nějakým způsobem) začlenit i mimolidské tvory.

Dílčí rozdílnosti, jako je třeba rozsah myšlení nebo racionalita, z toho úhlu pohledu nejsou zásadní. „*Povšimněme si, že v původní argumentační rovině (Doležal hovoří o evropské filozofii od antiky po osvícenství – pozn. D. M.) bylo dostačující, když se prokázalo, že zvířata nejsou racionálními bytostmi, a z toho důvodu jim nebyl přiznán morální status. V nedávné historii se ovšem otázka posunula ještě dále – proč nepřiznat morální status zvířatům, i když víme, že nemají racionální schopnosti?*“³²

Zatímco kontraktualisté, považující se za dědice starých filozofických tradic, nadále pokládají jistou formu racionality za nutný předpoklad příslušnosti k morální komunitě. Teorie práv i preferenční utilitarismus tuto myšlenku zcela odmítají. Preferenční utilitarismus začlenění zvířat do morální komunity staví na preferencích – tedy na jakýchsi akcidentech subjektů. Teorie práv Toma Regana jako jediný ze tří směrů staví přímo na subjektivitě mimolidských tvorů a právě z ní vyvozuje nutnost jejich přijetí do morální komunity – v teorii i praxi.

2.2. Otázka duše u mimolidského tvorstva

Nejstarší podoba otázky po subjektivitě mimolidského tvorstva se pokládala jako otázka po jeho duši. Nejstarší systematické zkoumání tohoto problému můžeme nalézt v antické filozofii. Považuji za vhodné je alespoň stručně představit, aby se mohla ukázat rozdílnost i shodnost antického a současného přístupu. Podstatný rozdíl tkví zejména v tom, že antická filozofie neměla k ruce výzkumy empirické vědy a zcela si bez nich vystačila. Naopak současná filozofie je s vědeckými výzkumy neustále konfrontována.

³² DOLEŽAL, 2016, s. 64.

Zejména v tématech jako je vztah člověka a mimolidského tvorstva je přihlédnutí k vědeckým výzkumům velice důležité, ba neopomenutelné, byť jistě nemusí být rozhodující. Ačkoli se mohou zdát antické úvahy o duši zvířat některému současnému badateli poněkud abstraktní, ve skutečnosti se jedná o velmi dobře promyšlené a podnětné úvahy, které mají nezpochybnitelnou souvztažnost k současným výzkumům, zejména neurofyziologickým, psychologickým a mnohým dalším.

Již v antické filozofii bylo přiznání subjektivity (tedy duše) určité entitě považováno za předpoklad jejího přijetí do morální komunity. „*Pouze tvor obdařený duší totiž může být brán v potaz jako bytost odlišná od neživých věcí, a tedy být předmětem etické rozvahy.*“³³ Všimněme si, že pro antiku bylo z etického hlediska důležité rozlišovat „živé“ a „neživé“. Tento důraz na život (*zoe*) úzce souvisí se základním naladěním antické filozofie, jímž je úcta k celku světa (*sebas*). Vidíme, že antické pojetí je v této základní orientaci blízké teorii práv Toma Regana (život, který vnímá, že je životem, je členem morální komunity) a do určité míry bychom mohli vidět souvislost i s radikální etikou úcty k životu Alberta Schweitzera.

Přes zdánlivý optimismus vůči všemu živému však zůstal hlavní proud antické filozofie (a rovněž i středověké filozofie křesťanské, který je jejím pokračovatelem) spíše skeptický k plnohodnotnému začlenění mimolidských tvorů do morální komunity. Zvířatům sice byla subjektivita zpravidla přiznána, ovšem na základě absence mnoha znaků, které definují člověka – dle antických filozofů zejména *rozumnost* – byla odsunuta na okraj morální komunity. Nebyla z ní zcela vyčleněna (tedy nebyla považována za „automaty“ tak, jako v karteziánství), ale nebyla do ní ani plně začleněna. „*Řecké pojetí zvířecí duše je tak téměř všude chápáno jako pojetí duše nesvobodné. Byť je tedy vlastnění duše zvířatům přiznáno, tato duše má pouze emocionální charakter, rozumový charakter zvířecí duši přiznán není.*“³⁴

Tento přístup se opírá zejména o Platónské pojetí duše, jejíž řídicí složkou je rozumnost (*logistikón*). Právě tato část duše je v klasickém platonismu tím, co spojuje člověka s věčností, s transcendencí, se světem idejí. „*Racionální část je to, co odlišuje člověka od zvířete a je i nejvyšším prvkem duše a nepodléhá zkáze.*“³⁵ Je to právě tato část, která je většinou antických (a rovněž středověkých) myslitelů mimolidským tvorům

³³ DOLEŽAL, 2016, s. 42.

³⁴ DOLEŽAL, 2016, s. 45.

³⁵ DOLEŽAL, 2016 s. 47.

odpírána.

Otázka subjektivity mimolidského tvorstva jako otázka po jeho duši se takto kladla v podstatě až do rozvoje moderní přírodovědy, zejména neurologie. Tehdy byla pozitivistickou vědou myšlenka nehmotné duše odmítnuta a za centrum subjektivity začalo být považováno *vědomí*, sídlící v nervové soustavě a v mozku. Otázka po duši mimolidských tvorů však může být nadále velice důležitou otázkou, a to zejména ve filozofii, která přímo nepodléhá poznatkům empirické vědy (např. fenomenologie) anebo, zejména, v teologii. Toto pole zkoumání ponechávám otevřené pro jiné, odvážné myslitele. Naše hledání subjektivity mimolidského tvorstva se nyní přesune do oblasti vědomí, která s koncepcí duše nerozlučně souvisí, ale používá odlišnou terminologii a vychází z odlišných metod.

2.3. Otázka vědomí u mimolidského tvorstva

V současné době je ústřední osou tázání po subjektivitě mimolidského tvorstva téma jeho *vědomí*. Ve starověku a středověku užívaný pojem „duše“ začal být s rozvojem empirické vědy a nástupem pozitivistického myšlení považován za příliš abstraktní, za jakýsi relikv teologie; pozornost se přesunula k tématům jako je vnímání, reflexe, sebereflexe, uvědomění, pocíťování, neurofyzilogie ad. Pozitivistická filozofie je přesvědčena, že na základě důkladného analyzování výsledků výzkumů empirické vědy dokáže vytvořit pravdivý filozofický systém; to se pochopitelně týká zejména zkoumání mimolidských tvorů, které řadíme do hájemství přírody, která je považována za výsostnou oblast působnosti vědy. Budeme-li tedy zvířata pozorovat a zkoumat, postupně přijdeme na to, jak se to má s jejich vědomím, s jejich subjektivitou, a tudíž i s jejich morálním statutem. Realita současné filozofické rozpravy o vztahu člověka a mimolidského tvorstva však ukazuje, že ani dlouhá desetiletí vědeckých výzkumů nedopomohla k vytvoření žádného jednoznačného a všeobecně uznávaného filozofického stanoviska.

Prvním tématem, na které narážíme při bádání o vědomé subjektivitě mimolidského tvorstva, je otázka zda myslí, zda mají *mysl*. Vystává tu pochopitelně zásadní otázka: co je to *mysl*? Tomáš Hříbek o problematice *mysli* říká: „*Místo matoucího tvrzení, že někdo má mysl, bychom měli říkat, že je oduševnělý (minded). Ontologicky bychom měli mysl klasifikovat nikoli jako věc, ale spíše jako komplexní vlastnost či schopnost, kterou mají či vládou lidé a další zvířata, nikoli však bakterie či kameny.*“³⁶ *Mysl* tedy není nějaká

³⁶ HŘÍBEK, 2016, s. 239.

ohraničená entita, kterou by bylo možno vlastnit, ale daleko spíše je to vlastnost či soubor (systém, struktura) vlastností a jejich relací. (Stojí za povšimnutí, že Hříbek jako český překlad anglického slova „minded“, které zcela jasně v sobě obsahuje mysl (mind), použil slovo „oduševnělý“, v němž objevujeme „duši“). Hříbek zcela s jistotou předpokládá přítomnost mysli (lépe řečeno: oduševnělost) nejen u lidí, ale i u některých zvířat. Nikoli však již u bakterií a kamenů. Na základě vědeckých výzkumů se v současné době více-méně všeobecně uznává přítomnost *nějaké formy* myšlení prakticky u všech vyvinutějších zvířat (obratlovců). Problematická tedy není otázka, *zda* mají mimolidští tvorové mysl, ale *jaký charakter* tato mysl má a jak se liší či podobá mysli člověka. To je však již otázka výsostně filozofická; vědecké výzkumy (zejména neurofyzilogické a psychologické experimenty) tu mohou do jisté míry napovědět, nemohou však nikdy nabídnout definitivní odpověď. Problematika poznání mysli někoho *jiného*, druhého, je zásadně problematická. To se netýká pouze jiných živočišných druhů, ale i jiných lidí. „*Zatímco svých vlastních mentálních stavů jsem si totiž bezprostředně vědom, v případě druhých lidí vnímám pouze jejich tělesné pohyby a chování, kdežto o tom, zda se za těmito fyzickými projevy skrývá nějaký smysl, nemám žádnou přímou evidenci.*“³⁷

Tento problém, který bychom mohli nazvat třeba „noetická mezera“ (vrátím se k tomuto tématu v kapitole 3.3), nelze zřejmě řešit s definitivní jistotou, lze ho však s poměrně vysokou pravděpodobností, kterou naprostá většina lidí bere ovšem jako jistotu, vyřešit předpokladem na základě své vlastní zkušenosti. „*Ze své vlastní zkušenosti vím, že mentální stavy jsou častými příčinami mého chování – jednám určitým způsobem proto, že mám jistá přesvědčení, přání, obavy atd. Následně pozoruji, že druzí lidé se chovají a jednají způsoby, které se podobají těm mým. Odtud soudím, že podobají-li se sobě následky (chování mé a druhých), mohou se podobat i příčiny (moje mysl a mysl druhých).*“³⁸

Tuto argumentaci je důležité dobře pochopit. Domnívám se, že je nesmírně důležitá pro porozumění otázkám, které budeme řešit v této kapitole i ve všech následujících. Vidím-li, že se jiná bytost projevuje podobně jako já, jeví se mi jako filozoficky i prakticky nejschůdnější, že existuje přinejmenším *vysoká pravděpodobnost*, že tyto projevy mohou být způsobeny *podobnými*, ne-li stejnými, příčinami. Tato argumentační linie je do jisté míry předpokládána jak v preferenčním utilitarismu Petera Singera, tak i v teorii práv

³⁷ HŘÍBEK, 2016, s. 245.

³⁸ HŘÍBEK, 2016, s. 245.

Toma Regana. Naopak je napadána a zpochybňována kontraktualisty, kteří se snaží dokázat její inkoherenci na základě racionálně-logických argumentačních řetězců.

Otázka po charakteru mysli lidské a mimolidské, o jejich rozdílnosti či podobnosti, je vedena primárně po linii *reflexe*. Jistě, zvířata – alespoň ta evolučně pokročilejší – jsou oduševnělá (mají mysl). Jsou si však vědoma svého vědomí? Přemýšlí o svém myšlení? Zkrátka se tu vyskytuje předpoklad, že mají-li být zvířata považována za plnohodnotné subjekty, musí si svou subjektivitu *uvědomovat*. Otázka, kterou si kladou všichni současní filozofové zabývající se subjektivitou mimolidského tvorstva, bez ohledu na to, ke kterému proudu patří, není úplně nová. Vyskytovala se, jakožto jedna z fundamentálních otázek jakékoli noetiky vůbec, již v antické filozofii. „Podle Alkmaiona zvířata nemají schopnost „porozumění“ (*xuniési*) jako člověk, mají pouhou schopnost „percepce“ (*aisthanetai*).“³⁹ Do 20. století a současnosti zůstala tato otázka ve svém jádru nezměněna. Co se změnilo, je jen fakt, že nyní může hledat oporu pro své zodpovězení v oblasti empirické vědy.

V bádání o přítomnosti vědomí (vědomé subjektivity) u mimolidského tvorstva se vyskytuje několik důležitých pojmů. Všechny se nějakým způsobem týkají právě otázky reflexe. Takovým pojmem jsou zejména *metakognitivní schopnosti*. Metakognitivní schopnosti jsou schopnosti či funkce myšlení, které jsou schopné referovat o tomto myšlení samém; nikoli pouze o konkrétních obsazích myšlení. Otázka po tom, zda mimolidští tvorové jsou vědomými subjekty, je většinou kladena jako otázka, zda u nich jsou přítomny či absentují metakognitivní schopnosti. Kontraktualista Peter Carruthers odmítá, že by zvířata měla metakognitivní schopnosti, a proto nejsou v pravém slova smyslu subjekty. Na druhé straně americký filozof Rocco Gennaro z Univerzity jižní Indiany tvrdí, že metakognitivní schopnosti nemusí být nutným předpokladem vědomé subjektivity. Podle Gennara stačí, že zvíře probíhající procesy mysli vnímá, a tím zákonitě je jejich subjektem, i když toto vše nedokáže reflektovat v tom smyslu, jak to vědomě reflektují lidé. „Carruthers opírá svůj skeptický názor na metakognitivní schopnosti zvířat o výzkumy psychologa Daniela Povinelliho, které naznačují, že šimpanzi (ale též velmi malé děti) postrádají mentální výbavu, která je nutná pro ego-myšlenky, jež reflektují svou vlastní zkušenost. Naopak Gennaro vychází ze současných výzkumů tzv. epizodické paměti, realizovaných u lidí i odlišných živočišných druhů. Gennaro tyto výsledky interpretuje tak, že epizodická paměť umožňuje i příslušníkům jiných živočišných druhů uvědomit si sebe sama jako entitu, která trvá v čase, což je podle něj dostačující důkaz přítomnosti

³⁹ DOLEŽAL, 2016, s. 53.

vědomí.“⁴⁰

V argumentaci mezi Carruthersem a Gennarem se vyskytl další zásadní pojem, totiž *ego-myšlenky*. Ego-myšlenky, angl. *I-thoughts*, jsou myšlenky, které se nějak přímo vztahují k samotnému subjektu, jenž je myslí. Pro přiznání subjektivity mimolidským tvorům podle Carrutherse „*vše, čeho je třeba, je být schopen produkovat „ego-myšlenky“ (I-thoughts), což jsou myšlenky, jež mají za předmět vlastní mentální stavy subjektu neboli „sebe sama“*“.⁴¹ Gennaro však tvrdí, že dokázat přítomnost ego-myšlenek není nutné; stačí podle něj důkaz vědomí kontinuity subjektu v čase, která se u některých zvířat, jak se domnívá, prokázala při výzkumech epizodické paměti.

Peter Carruthers se jakožto kontraktualista snaží prokázat ne-racionální a tedy ne-vědomou povahu zvířecí mysli. Vytváří tak svébytný noetický systém, ve kterém existují jednak *prožitky vědomé* a jednak *prožitky nevědomé*. Okamžitě nabízející se otázka, jak může být prožitek nevědomý (byl by potom vůbec prožitkem), je Carruthersem řešena vytvořením konceptu tzv. *fenomenálního vědomí*. Fenomenální vědomí je dle Carrutherse vědomím, ve kterém se odehrávají prožitky, neexistuje však o nich žádná reference. Ve fenomenálním vědomí se odehrávají výhradně nevědomé prožitky; jsou tu, ale jako by tu vlastně nebyli, neboť o nich neexistuje sebemenší uvědomění. Praktickou ukázkou, co je fenomenální vědomí, je řidič, který přemýšlí o věcech nesouvisejících s řízením, avšak podprahově stále vnímá vjemy z okolí. „*Řidič možná nevěnuje pozornost svým vjemům, ale ty jsou stále fenomenální vědomé. (...) Podobně i zvířata mají fenomenální vědomí, ačkoli o svých zkušenostech nepřemýšlejí.*“⁴²

Jádro Carruthersovi argumentace směřuje k tomu dokázat, že ačkoli někteří mimolidské tvory mají vědomí (mysl), není toto vědomí uvědomované, mysl myšlená, a že veškeré jejich prožitky (myšlenky) se sice odehrávají, ale v jakési sféře neuvědomění, kterou nazývá fenomenální vědomí. Z toho pak logicky plyne závěr, že se zvířaty můžeme nakládat v zásadě libovolně, neboť si svých prožitků, například utrpení, není nijak vědomo, navzdory tomu, že je prožívá. Celý tento argumentační systém se snaží popřít argument, který shrnuje Tomáš Hříbek⁴³: na základě pozorování shody projevů druhého (ať již člověka či zvířete) s projevy mými mohu s vysokou mírou pravděpodobnosti usuzovat na

⁴⁰ HŘÍBEK, 2016, s. 293.

⁴¹ HŘÍBEK, 2016, s. 293.

⁴² HŘÍBEK, 2016, s. 291.

⁴³ Viz. Cit. s. 245.

shodnost či podobnost příčin, které tyto projevy vyvolaly. Z toho tedy prakticky vychází, že mimolidské bytosti vědomí mají, že jsou subjekty, a to nikoli kvalitativně odlišnými od člověka; o míře kvantitativní odlišnosti by pak mohla být vedena samostatná debata. Vědomou subjektivitu přinejmenším některých mimolidských bytostí předpokládá jak preferenční utilitarismus, tak i teorie práv. Popřít se je snaží pouze kontraktualismus vytvářením logické argumentace, která je však v rozporu jak s morální intuicí, tak i s vědeckými výzkumy, zejména pak neurofyziologickými.

2.4. Otázka jazyka u mimolidského tvorstva

Otázka subjektivity u zvířat je nerozlučně spojena s otázkou řeči a jazyka. Jazyk, řeč, slovo, v nejširším slova smyslu chápáné jako universální logos, bývalo ve filozofii mnohdy považováno za předpoklad rozumnosti a tedy plnohodnotné oduševnělosti. Aristoteles dokonce definoval člověka jako *zoon logon echon*. Otázka, zda zvířata jsou vědomými bytostmi, zda jsou „někým“ v kvalitativně stejném smyslu jako člověk, se pak může ukázat jako otázka, zda mají zvířata řeč či jazyk (logos). Toto bádání je v posledních desetiletích velice úzce spjato s bádáním na poli empirické vědy, především etologie, která sleduje chování zvířat, v němž vzájemné dorozumívání (jazyk?) hraje přirozeně zásadní roli.

To, že mezi zvířaty existují určité systémy dorozumívacích kódů, je dnes vědeckou obcí považováno za naprosto nezpochybnitelné. Otázka však leží jinde: lze tyto systémy dorozumívacích kódů (např. skřeky, tance, pachy aj.) považovat za jazyk? A pokud ano, jaký je poměr *této podoby* jazyka k jazykům lidským? A co je to vůbec jazyk? Stanislav Komárek ve svém příspěvku s jistou nadsázkou, byť velmi výstižně, poznamenává: „*Pokud se náhodou ukáže, že nějaký z výsostně lidských atributů, třeba řečová komunikace, by mohl mít některá analoga u zvířat, bývá zvykem definici posunout tak, aby se opět restituovala původní dichotomická idyla.*“⁴⁴ Tato tendence snažit se posouvat a zostřovat definice tak, aby to, co je tradičně přisuzováno člověku, zůstalo výhradně člověku a nemuselo se čelit představě, že by danou vlastnost mohl člověk sdílet se zvířaty, je, jak jsme si již ostatně mohli všimnout, vlastní zejména kontraktualistům. To ovšem neznamená, že jejich argumentace nemůže být podnětná, logická a v některých bodech i pravdivá.

V antické filozofii, zejména pod vlivem Aristotela, převládl názor, že zvířata řeč

⁴⁴ KOMÁREK, 2016, s. 101.

nemají. Ačkoli zřejmě mají duši, nejsou si s člověkem rovna, neboť on jediný je *zoon logon echon*. Výjimku v antické tradici tvoří dva myslitelé, totiž Plútarchos a Porfyrios. Oba v antice prosluli jako zastánci názoru, že zvířata řeč mají. Porfyrios odmítl zdůvodnění názoru, že zvířata řeč nemají, argumentem, že kdyby ji měli, lidé by jim rozuměli. „Podobně, jako Řekové nerozumí Skythům, Thrákům a jiným národům, tak lidé nerozumí zvířatům, protože nemají společnou řeč a dosud se nenašel překladatel. Byť se nám, lidem, zdá, že zvířata vydávají neartikulovatelné zvuky, podle Porfyria má takový zvířecí jazyk smysl, který nám lidem uniká.“⁴⁵ Britský spisovatel a kritik John Berger ve své eseji *Why look at animals?* Poznámává: „Such an unspeaking companionship was felt to be so equal that often one finds the conviction that it was man who lacked the capacity to speak with animals – hence the stories and legends of exceptional beings, like Orpheus, who could talk with animals in their own language.“⁴⁶ To je pohled z opačné strany, než představuje antropocentrismus křesťanského, potažmo karteziánského či kontraktualistického ražení.

Ústředním problémem celé otázky ohledně toho, zda zvířata mají jazyk, je opět v tom, co jsem provizorně nazvala jako „noetická mezera“. I když můžeme pozorovat a nejrůzněji zkoumat jejich *projevy*, nikdy nemůžeme mít nezpochybnitelnou jistotu, jaké reálné *příčiny* se doopravdy za těmito projevy nacházejí. „Problém celého prozkoumání užívání jazyka u zvířat je ten, že vidíme pouze vnější projevy a nedokážeme posoudit, co skutečně zvířata vnitřně chtějí sdělit a jaká je jejich kapacita formulovat takové struktury komunikace.“⁴⁷ Zkrátka opět stejný problém jako se zvířecí myslí – nemůžeme těm druhým, jiným bytostem vidět „do hlavy“, nemůžeme poznat jejich niterné subjektivní stavy (jsou-li). Nemůžeme to poznat s jistotou, nicméně můžeme s různou mírou pravděpodobnosti předpokládat. Domnívám se, že nic jiného než pravděpodobnostní předpoklad a z něho plynoucí dobrá víra, nám v této záležitosti nezbývá. Výsledky empirického pozorování a vlastní morální intuice jsou jedinými body, o které se můžeme opřít, byť jejich pevnost není zdaleka absolutní.

„René Descartes je původcem dodnes vlivného argumentu, že zvířata nemyslí, protože jim chybí dar řeči. Naopak David Hume zhruba o sto let později prohlásil, že „žádná pravda se mi nezdá zřejmější, než že divá zvěř je nadána myšlením a rozumem

⁴⁵ DOLEŽAL, 2016, s. 77.

⁴⁶ BERGER, 2016, s. 4.

⁴⁷ DOLEŽAL, 2016, s. 83.

stejně jako lidé“.⁴⁸ Tato formulace Tomáše Hříbka však není úplně přesná, jak ostatně sám ihned ozřejmí. Descartes totiž netvrdil, že zvířata nemyslí, protože jim chybí jazyk. Descartes tvrdil, že jelikož zvířata nemyslí, nemají ani jazyk – a nepřítomnost jazyka je právě důkazem, že nemyslí. Myšlení je v karteziánství primární. „*U Descarta jde v jádru o úvahu, že jazyk představuje empirickou evidenci pro přítomnost myšlení.*“⁴⁹ Naopak tvrzení, že jazyk sám je *předpokladem* myšlení, že jazyk a myšlení jsou v jistém smyslu totéž, je vlastní současným kontraktualistům. „*Zatímco Descartes totiž chápal jazyk za empirický důkaz přítomnosti myšlení, zmíněný neokarteziánský [tím je myšlen kontraktualistický – pozn. D. M.] argument považuje jazyk za konstitutivní vzhledem k myšlení. Jinými slovy, jazyk není pouze prostředek, jak se může myšlení, které existuje v principu nezávisle na jazyku, projevit; spíše je třeba říci, že bez jazyka myšlení vůbec neexistuje.*“⁵⁰

Opět se zde setkáváme se snahou kontraktualistů založit argumentaci o subjektivitě mimolidského tvorstva na *racionalitě*, přesněji na absenci racionality u mimolidských tvorů. Roli fundamentálního ratia, zde tentokrát hraje jazyk. (Lze si všimnout, že jak rozum i jazyk, se setkávají v tradičním pojmu *logos*.) Kontraktualisté, které v této debatě reprezentuje zejména americký analytický filosof Donald Davidson, tvrdí, že jazyk je předpokladem myšlení. Schopnost vést *faktickou konverzaci* – to znamená formovat racionální struktury jazyka a srozumitelně je vyjadřovat – je předpokladem pro to, abychom mohli hovořit o *jazyku*, a jazyk je zase předpokladem pro to, abychom mohli hovořit o *mysli* (či duši). „*Davidsonův pokus o důkaz teze, že faktická konverzace je nutnou podmínkou myšlení, samozřejmě vylučuje možnost animálního myšlení de re a tak završuje jeho neokarteziánský argument. Ale stojí za to si uvědomit, že Davidsonův argument dokazuje mnohem víc než to. Implikuje totiž i nemožnost solitérního lidského myšlení, což je závěr, který stěží přijme i většina z těch, kdo by jinak sympatizovali s Davidsonovými pochybnostmi o animálním myšlení.*“⁵¹

Tvrzení Donalda Davidsona, že pouze jazyk formující se ve faktické konverzaci, je reálným důkazem a současně podmínkou myšlení, je vratké a jeho argumentační teze jsou řešitelné různými způsoby. Předpoklad, že jazyk a myšlení jsou přímo a neodlučně spojeny,

⁴⁸ HŘÍBEK, 2016, s. 251.

⁴⁹ HŘÍBEK, 2016, s. 252.

⁵⁰ HŘÍBEK, 2016, s. 252.

⁵¹ HŘÍBEK, 2016, s. 260.

je pouze předpoklad. Tam, kde je přítomen jak jazyk, tak i myšlení (u rozumného člověka), je souvislost mezi nimi jistě nezpochybnitelná. To ale nevylučuje existenci jiných forem myšlení, potažmo jiných forem jazyka. Možná ještě podnětnějším argumentem může být postulát „jazyka myšlení“, tedy jazyka, který je imanentní mysli samé jako její princip (jako ona sama, dalo by se říci) a nemusí mít navenek nic společného s jazykem tak, jak se projevuje navenek, například v takzvané „faktické konverzaci.“ Hříbek shrnuje: „*Zatím jsme tedy viděli, jakým způsobem může realista [tj. zastávce názoru, že zvířata mají myšlení o věcech (lat. de re), i když sebereflexi mohou postrádat] reagovat na Davidsonův požadavek, že myslet mohou jen verbální bytosti: buď můžeme trvat na tom, že přinejmenším některé formy myšlení jsou na jazyce zcela nezávislé (Searle), nebo může postulovat niterný „jazyk myšlení“ (Fodor).*“⁵²

Neměli bychom také opomenout vědecký stav zkoumání na poli jazyka u zvířat. Na základě mnoha etologických výzkumů se čím dál tím více ukazuje komplexita, stabilita ale i flexibilita struktury dorozumívacích kódů, které zvířata v přírodě používají ke vzájemné komunikaci. „*Cheneyová a Seyfarth objevili, že pavíani na jihu Afriky spolu komunikují prostřednictvím vokalizací, rozeznávají autory vokalizací a jejich postavení v tlupě. Pavíani jsou schopni udržet dlouhodobě stabilní sociální hierarchie a řešit konflikty způsoby, které mají diferencovaný vliv na různé členy jednotlivých rodin v rámci daného společenství. Inferenční struktury, které tyto komplexní vztahy předpokládají, prý ospravedlňují postulát jazyka myšlení, neboť mají struktury jazyka.*“⁵³ Vědecká pozorování zkrátka potvrzují, že mezi dorozumívacím systémem (přinejmenším některých) zvířat a lidskými jazyky existují rozsáhlé paralely. Na druhé straně zde existují značné rozdíly. „*Není pochyb o tom, že užívání jazyka, či alespoň jeho obrovská kvantitativní převaha nad jinými typy vztahování se ke světu, je lidským specifickým oproti zvířatům. Ne že by tato představovala tak zcela „němé tváře“, jak by to rád viděly některé filosofické školy, ale přesto je mezi jazyky zvířat a člověka značný rozdíl. Ten je nejen kvantitativní (vyvinuté lidské jazyky mají kolem 50 000 slov, i ty nejjednodušší alespoň 2000), ale i kvalitativní – zvířecím jazykům schází tak důkladné členění, jako má lidský (tzv. dvojí artikulace), jen výjimečně (například tance včel) mohu referovat o věcech momentálně nepřítomných a schází jim schopnost narativity, tj. líčit delší a komplikovanější děje, zejména minulé.*“⁵⁴

⁵² HŘÍBEK, 2016, s. 266.

⁵³ HŘÍBEK, 2016, s. 269.

⁵⁴ KOMÁREK, 2016, s. 113.

Jako schůdné řešení, máme-li vzít vědecká pozorování vážně, se zdá právě postulát *jazyka myšlení*. Jazyka, který je imanentní mysli samé, ale neartikuluje sám sebe v rovině sebereflexe. Tím pádem bychom tvrdili, že zvířata mají mysl (jsou oduševnělá) a mají jazyk, nicméně že mezi jazykem lidí a zvířat existuje zásadní, kvalitativní rozdíl, který zřejmě spočívá ve schopnosti *narativity* a *sebereflexe*.

2.5. Otázka právní subjektivity mimolidského tvorstva

Otázka subjektivity mimolidských tvorů z pohledu práva je velmi specifický problém. V zásadě spadá do oblasti práva (právní teorie) a filozoficky se ho lze dotknout spíše okrajově. Přesto je nutné o právech zvířat i z tohoto pohledu něco říci, nebo pojem „práva zvířat“ se stal poměrně rozšířeným, aniž by byly většinou lidí, kteří ho užívají, pochopeny všechny možné konotace a rozměry tohoto slova. Zde se pokusím představit alespoň některé z nich.

Důležité je uvědomit si rozdíl mezi právy (zvířat) a tím, čemu se říká *welfare*. Hovoří-li se o právech zvířat, myslí se tím buď práva přirozená (jinými slovy inherentní hodnota) anebo práva, která zvířata mají (nebo by měla mít) závazně, písemně kodifikovaná v právních předpisech určitého státu. Je-li řeč o *welfare*, myslí se tím cosi jako „dobré bytí“, kvalitní život a etické zacházení, které však nemusí být nikterak kodifikované. *Welfare* míří přímo k praxi. Peter Singer, zřejmě nejslavnější liberacionista jak na poli filozofie, tak na poli veřejného aktivismu, například zcela odmítá hovořit o právech zvířat. Ostatně, Singer odmítá hovořit i o „lidských právech“. Singer se domnívá, že žádná abstraktní, vrozená práva, která by měla být kodifikována, neexistují. Singer tedy klade důraz na to, jak je se zvířaty prakticky zacházeno, a to z pohledu svého preferenčního utilitarismu, tedy s důrazem na maximalizaci preferencí všech zúčastněných subjektů.

Protipólem Singerova pohledu je Tom Regan se svou teorií práv. Důležité je, že „Regan rozlišuje mezi právy (nebo morálními právy – *moral rights*) a tzv. *legal rights* tj. právy, které jsou dány systémem pozitivního práva.“⁵⁵ Vidíme tedy, že Regan chápe „práva“ ve dvojím smyslu, jak již o nich byla řeč, tedy: 1. jako práva vrozená (právnicky bychom řekli patřící k právu přirozenému), inherentní danému subjektu – tato práva lze považovat za výsostný motiv filozofické debaty; 2. jako předpisy pozitivního práva (to, co je kodifikováno v právních předpisech), tedy práva vytvořená určitou společností, státem

⁵⁵ ČERNÝ, 2016, s. 191.

nebo mezinárodním společenstvím – tato práva již nespádají pouze do sféry filozofie, ale neodlučitelně souvisí s oblastmi politiky a práva (právní teorie). Mluvíme-li tedy o „právech zvířat“, musíme vždy vědět, zda myslíme práva v prvním anebo ve druhém smyslu. Zda-li je chápeme jako, řečeno s Reganem, určitou inherentní hodnotu, kladoucí vůči nám apriorní morální nárok, anebo jako psanou soustavu právních předpisů – mezinárodních smluv, ústavních zákonů, zákonů či vyhlášek.

Specifický je pohled na právní postavení mimolidských tvorů v teorii současných kontraktualistů. Myšlenka vrozených práv (moral rights) zvířat je kontraktualistům zcela cizí, ovšem na rozdíl od Singera myšlenku práv jako takovou neodmítají. Pro kontraktualisty jsou práva výtvorem a pilířem společenské smlouvy, kterou uzavřeli racionální aktéři – lidé. Pouze lidé získávají určitá práva, do kterých mohou být sekundárně zahrnuta i mimolidská stvoření. *„Kontraktualismus je morální systém vstřícný ideji vlastnických práv, přímých práv morálních aktérů. Morální aktéři nevlastní pouze neživé věci (domy, pozemky, auta...), ale také zvířata. Z toho vyplývají nepřímá práva zvířat, která jsou naším majetkem, neboť pokud by někdo trápil / usmrtil naše zvířata, porušil by naše majetková práva.“*⁵⁶

Pokud bychom se tedy rozhodli přiznat zvířatům práva a začlenit je do systému pozitivního práva, jak radí lidé uvažující v intencích Toma Regana, znamenalo by to, že by se zvířata nabyла subjektivních práv. Právní teorie rozlišuje právo *subjektivní* a *objektivní*. Subjektivní právo znamená, že subjekt práva (v tomto případě zvíře) *má na něco* právo. Právo objektivní pak představuje samotný soubor právních předpisů a norem.⁵⁷ Pokud by se zvířata stala subjekty práva, obnášelo by to několik problémů. V prvé řadě je otázka, jak by se zvířata mohla svých práv domáhat, když jejich práva by byla kodifikovaná v systému znaků, který je jim nesrozumitelný (tj. v lidské řeči). Dále se naskytuje otázka, poněkud v intencích kontraktualismu, zda zvířata mohou mít svá kodifikovaná práva v systému pozitivního práva, když se na jeho vytváření nemohou nikterak podílet? Na druhou stranu: uznáme-li, že zvířata mají svá přirozená práva (moral rights), svou inherentní hodnotu, kterou je třeba chránit, existuje nějaká jiná možnost, než s ní nějakým způsobem počítat v našem právním řádu?

Na tyto otázky zřejmě nelze podat nějakou jednoznačnou odpověď, které by se dostalo všeobecného uznání. Zvířata se bezpochyby nemohou svých práv domáhat, neboť

⁵⁶ ČERNÝ, 2016, s. 217.

⁵⁷ KNAPP, GERLOCH, 2016, str. 20.

se zjevně nepohybují v lidském systému znaků (jazyk, instituce, zákony atp.) a není ani možné, aby byly k používání tohoto systému přivedeny. Zde se jeví jako možná úvaha, že člověk by mohl (či přímo měl) hrát roli jakéhosi patrona nad zvířaty. Tedy, že by člověk měl chránit práva zvířat před jinými lidmi, a to pochopitelně v lidském (právním) systému znaků. Toto pojetí je ve svém jádru speciesistické (člověk je více – má roli patrona, zatímco zvíře je méně – je toliko opatrovaným), ale vůči zvířatům velmi vstřícné co se týče jejich praktické ochrany. Navíc se zdá jako jediné prakticky schůdné. Jelikož se zvířata nemohou a zřejmě nikdy nebudou moci podílet na vzniku pozitivního práva, zůstává veškerá odpovědnost za přítomnost práv zvířat v systému pozitivního práva výhradně na člověku.

3. Předpoklady morálního statusu mimolidského tvorstva

Ve druhé kapitole jsem se zabývala otázkou *subjektivity* mimolidského tvorstva z několika úhlů. Předpokladem bylo, že právě přiznání subjektivity je základním požadavkem pro vztahování se k mimolidským tvorům jakožto k morálním aktérům. V této závěrečné kapitole se budu zabývat dalšími předpoklady morálního statusu mimolidských tvorů, především *sentienčí (vnímavostí)* a *existenciálním rozvrhem života*. Při řešení těchto dvou otázek přirozeně vyvstávají dvě základní situace, které jsou současně problémy, ale také možnými řešeními situace – první z nich je pojem, který jsem již použila: *noetická mezera*. Na závěr se pokusím uzavřít své bádání teorií *morální stratifikace*, která ukáže, v jaké situaci se vlastně ohledně vztahu člověka k mimolidskému tvorstvu v současné situaci nacházíme.

3.1. Sentience

Ústředním tématem debaty o příslušnosti či nepříslušnosti mimolidských bytostí do morální komunity je, vedle otázky subjektivity, otázka, zda jsou tyto bytosti schopny vnímat, pociťovat – především bolest. „*Byl to Jeremy Bentham, kdo znovuotevřel otázkou, kterou v antické filosofii zmiňoval již Plutarchos a Porfyrios. Podle něj není klíčovou morální otázkou to, zda zvířata mohou myslet nebo mluvit, ale zda mohou cítit bolest.*“⁵⁸ Bentham lze považovat za zakladatele novodobého utilitarismu, proto nepřekvapí, že stejným směrem se ubírá i myšlení současného utilitarismu, konkrétně preferenčního utilitarismu Petera Singera. „*Singer považuje za nutnou a postačující podmínku zahrnutí do morální komunity sentienci neboli schopnost cítit bolest a slast, neboť sentience v jeho očích představuje podmínku existence zájmů.*“⁵⁹

Sentience tvoří logické jádro Singerovi argumentace, neboť schopnost vnímat bolest a slast je základním předpokladem pro to, aby zde mohli být nějaké zájmy, preference. Jelikož, podle Singera, je sentience lidí i mimolidských bytostí v zásadě stejná (oba jsou schopni pociťovat bolest a slast), neexistuje ani žádný kvalitativní rozdíl mezi preferencemi lidí a ostatních tvorů. Ve své slavné *Osvobození zvířat* Singer prohlašuje: „*Neexistuje žádné morální ospravedlnění pro to, abychom považovali bolest nebo radost*

⁵⁸ DOLEŽAL, 2016, s. 65.

⁵⁹ ČERNÝ, 2016, s. 159.

*zvířat za méně důležité, než je stejná míra bolesti nebo radosti u lidí.*⁶⁰ Z pohledu preferenčního utilitarismu jsou tedy preference lidí i zvířat rovnocenné, nebo mají základ v tomtéž faktu sentience – schopnosti cítit bolest a slast.

Ovšem Singerova argumentace bývá napadána, zejména filosofy z řad kontraktualistů. Kontraktualisté Peter Carruthers a Peter Harrison tvrdí, že Singer přítomnost sentience u zvířat nijak neprokázal, že ji pouze předpokládá. Kontraktualisté tvrdí, že i když možná lze hovořit o bolesti (a slasti) u zvířat, toto pociťování (sentience) rozhodně není vědomé. *„Podle Harrisona je bolest mentální stav, který je produktem mysli. K takovému stavu je nutná sebereflexe.“*⁶¹ Znovu zde vyvstává tradiční námitka kontraktualistů, mající své kořeny u Hobbesa a Descarta, ohledně nevědomé povahy zvířecího prožívání. Podle kontraktualistů nelze prokázat, že si zvířata svou bolest uvědomují, a proto jejich bolest není srovnatelná s bolestí lidskou. Tato tvrzení by bylo velice lehké vyvrátit, pokud bychom výzkumy empirické vědy, zejména neurofyzologie, vzali jako plnohodnotné garanty skutečnosti. Podle vědeckých výzkumů, prováděných již od 19. století, jsou nervové soustavy lidí a zvířat v principu úplně stejné, jediný znatelný rozdíl je vysoká strukturace mozku u člověka. Kontraktualista Harrison však *„odmítá tvrzení, že z podobnosti nervové soustavy mezi zvířaty a lidmi lze vyvozovat závěr o analogickém vnímání bolesti.“*⁶² Harrison přitom *„poukazuje na masožravou rostlinu – také reaguje na stimuly, a přesto o ní nemluvíme jako o vědomém procesu mysli.“*⁶³ Tento argument je ale z vědeckého hlediska lichý, protože masožravá rostlina nemá nervovou soustavu, jakou mají zvířata a lidé. Její reakce na stimuly fungují na odlišném principu, zatímco u lidí a zvířat je tento princip (z vědeckého hlediska) stejný.

„Závěr je podle Harrisona zřejmý – současné argumenty nepředstavují přesvědčivé prokázání toho, že by zvířata cítila bolest. Tato možnost není ani vyvrácená, nicméně v případě, kdy dojde ke střetu zájmů člověka a zvířete, měl by dostat přednost člověk, protože u něho si jisti jsme.“ Kontraktualistická argumentace tedy opět míří k teoretickému udržení dichotomie mezi lidmi a mimolidským tvorstvem. Jelikož přítomnost bolesti (či sentience obecně) u zvířat nelze nijak vyvrátit, lze alespoň vytvořit takový ideový systém, ve kterém se ukáže jako ne zcela prokázaná, a proto v zásadě eticky irelevantní. Ve stejné

⁶⁰ SINGER, *Osvobození zvířat*, s. 30, cit. dle: DOLEŽAL, s. 66.

⁶¹ DOLEŽAL, 2016, s. 70.

⁶² DOLEŽAL, 2016, s. 68.

⁶³ DOLEŽAL, 2016, s. 70.

linii jako Harrison uvažuje i Carruthers, který se snaží dokázat neprokazatelnost zvířecí sentience na základě své teorie o *nevědomých prožitcích* (viz kap. 2.3.). „Carruthers pak dovozuje, že zvířata nemohou mít vědomé prožitky, mají pouze nevědomé prožitky, které neobsahují subjektivní pocit. Protože nemají žádné vědomé prožitky, nemohou mít ani vědomý prožitek bolesti. Carruthers z toho usuzuje, že i bolest musí být u zvířat nevědomým prožitkem, jedním z nevědomých mentálních stavů.“⁶⁴ Problém tkví v tom, že Carruthersova koncepce „nevědomých mentálních stavů“ (Nejde o oxymóron? Mohou být mentální stavy přítomné, aniž by o nich existovala alespoň nějaká, byť třeba podprahová evidence?) je pouze velmi zajímavou teoretickou koncepcí. Po stránce vnitřní logiky je snadno napadnutelná a je v naprostém rozporu s vědeckými výzkumy. (Na druhou stranu je nutno říci, že argument kontraktualistů o tom, že nikdy nemůžeme získat naprostou jistotu ohledně sentience jiných bytostí, je velice podnětný a závažný. Úzce souvisí s tím, co bude řečeno v kap. 3.3.).

Sentience – pociťování, vnímání bolesti a slasti – je ústředním pilířem Singerovi liberacionistické pozice preferenčního utilitarismu. Výzkumy empirické vědy velice silně hovoří *pro* přítomnost sentience u zvířat. Na druhé straně je zpochybňována kontraktualisty, kteří svá tvrzení opírají o určité argumenty, které však zřejmě nejsou zcela vnitřně koherentní a jsou problematicky slučitelné se závěry empirické vědy.

Zajímavé je, že je to právě téma *bolesti*, které se stalo jedním z ústředních motivů současné rozpravy o vztahu člověka a mimolidského tvorstva. Bolest zřejmě hraje v tomto vztahu významnou roli, což stojí za zamyšlení.

3.2. Existenciální rozvrh

Zatímco v případě sentience jsme se pohybovali v rovině, na které morální intuice většiny lidí inklinuje spíše k tomu říci ano (zvířata pociťují bolest a slast), v případě otázky konceptualizace života, existenciálního rozvrhu, se dostáváme do roviny, kde naopak vyvstává mnoho pochybností. Jedním z argumentů zastánců kvalitativní nadřazenosti člověka nad mimolidské tvorstvo je právě poukaz na absenci vědomého životního rozvrhu vlastní existence u zvířat. Uznáme-li, že zvířata pociťují bolest a slast a rovněž že jsou subjekty (mají vědomí), stále to ještě neznamená, že jejich způsob existence je kvalitativně totožný s lidským. Mimolidským bytostem možná nechopí vědomí kontinuity vlastní existence, ale zřejmě jim chybí schopnost tuto vlastní existenci reflektovat

⁶⁴ DOLEŽAL, 2016, s. 71.

a konceptualizovat. Nelze u nich dokázat to, co Heidegger nazval „bytí k smrti“. Zvířata zřejmě možnost své smrti intenzivně cítit, u vyvinutějších druhů nelze vyloučit vědomí o smrti na základě zkušenosti (např. se smrtí příslušníka vlastního druhu). Nerozvrhují však svůj život. Neplánují, nenesou zodpovědnost a mravně nehodnotí své či cizí činy.

Stanislav Komárek ve svém příspěvku zastává poměrně jednoznačné postoje, nakloněné vědomé subjektivitě a sentienci mimolidských tvorů. Co se však týče možností jejich sebereflexe, vědomí vlastní časovosti, je střízlivě skeptický: „*Je ovšem pravda, že gibbon se historickou minulostí gibbonstva, ba ani své tlupy, jistě nezaobírá a nechodí z této příčiny ani do knihoven. Gibbon v korunách pralesa prostě „giboní“.*“⁶⁵ Domnívám se, že zde se možná nalézá ona dělící linie mezi člověkem a mimolidským tvorstvem. Tato linie je ve shodě s důkazy empirické vědy, je vnitřně logická a odpovídá většinové morální intuici. Jistě to nelze tvrdit s absolutní jistotou, ale s jistotou relativní lze říci: mimolidské tvorové se zásadně liší od člověka tím, že vědomě neproblematizují a nekonceptualizují svou existenci v čase.

Neexistují totiž žádné důkazy, ať už na základě běžného pozorování nebo vědeckého výzkumu, které by nás opravňovali k vyslovení teze, že zvířata existenciální rozvrh (konceptualizaci vlastního života) mají. Je nutno říci, že to ani nelze s jistotou vyloučit, jeví se to však spíše méně pravděpodobné, alespoň u většiny živočišných druhů. „*Mezi člověkem a myší existují nějaké morálně relevantní rozdíly: myš – na rozdíl od člověka – není schopná konceptualizovat svou existenci a vnímat se jako v čase persistující subjekt. Proto je postavení člověka v morální komunitě jiné (vyšší) než myši, což se prakticky projevuje v úvahách o správnosti či nesprávnosti usmrčování.*“⁶⁶ Z hlediska Singerova preferenčního utilitarismu by to šlo vyjádřit tak, že člověk si své preference uvědomuje a součástí jeho preferencí je právě i naplňování jeho preferencí v potenciální budoucnosti, zatímco preferencí myši je „pouze“ netrpět a nezemřít.

Velice specifický je v této věci pohled etiky úcty k životu Alberta Schweitzera, která dává morální status dokonce i bezobratlým živočichům, rostlinám, houbám a mikroorganismům. Vidíme tedy, že může existovat etický systém, ve kterém nejen otázka existenciálního rozvrhu, ale ani otázka subjektivity nebo sentience nehraje žádnou roli. Zdrojem etického nároku je zde existence života sama. Podobně laděný přístup, byť teoreticky i prakticky mnohem méně radikální, vidíme v teorii práv Toma Regana.

⁶⁵ KOMÁREK, 2016, s. 103.

⁶⁶ ČERNÝ, 2016, s. 142-143.

3.3. Noetická mezera

Nyní se dostáváme k problému, který byl v průběhu této práce již několikrát zmíněn. Rozhodla jsem se jej nazvat „noetická mezera“. Podstatou tohoto problému je fakt, že nikdy nemůžeme mít nezpochybnitelnou evidenci o tom, jak jiná bytost vnímá, cítí či myslí. Vždy mohu pouze předpokládat, domnívat se a vycitřovat – s různou mírou pravděpodobnosti, nikdy však nemohu druhému takřikajíc „vidět do hlavy“. V případě, že oním druhým je jiný člověk, lze zde uvažovat na základě analogie a předpokládat s velkou mírou pravděpodobnosti, že jeho způsob vnímání a myšlení bude mít některé rysy shodné s mými. V případě mimolidských tvorů je však problém hlubší a pravděpodobnost předpokladů relativnější. Jelikož mezi člověkem a mimolidským tvorstvem existuje tato noetická mezera, jsem přesvědčena, že veškeré naše teorie o vnitřních stavech mimolidského tvorstva jsou v konečném důsledku *principiálně neverifikovatelné*.

Lze se však opírat o morální intuice a poznatky empirické vědy, což není úplně málo. Domnívám se, že nám to nemůže poskytnout definitivní rozřešení daných problémů, ale lze alespoň vytvořit eticky přijatelné a vědecky pravděpodobné teorie, které upraví vztah člověka a mimolidského tvorstva.

Základní metoda, kterou můžeme zvolit a která se mi jeví nejschůdnější, je opět cesta analogie mentálních stavů na základě vnějších projevů. „*Zastánci utrpení zvířat poukazují na to, že zvíře má v případě bolesti analogické chování jako člověk – jednak se poukazuje na jeho mimické výrazivo, křik, kňučení, zvýšený krevní tlak, rozšířené zornice, dále pak snahu takového tvora se oprostít od bolesti a uniknout ji.*“⁶⁷ Tedy: jelikož projevy (této případě bolesti) u člověka i zvířete jsou principiálně shodné, lze *předpokládat*, že je i u obou existuje ne-li stejný, tak přinejmenším *podobný* způsob vnímání a pociťování. To je ostatně i ve shodě s poznatky empirické vědy, která dlouhodobě poukazuje na vysokou míru podobnosti nervové soustavy u člověka i zvířat. Nejedná se o filosoficky nezpochybnitelné tvrzení, ale jsem přesvědčena, že žádný přijatelnější způsob, jak překročit noetickou mezeru, než je analogie dle vnějších projevů, zkrátka nemáme. Rovněž i „*Hume coby empirista opřel svůj názor na zvířecí inteligenci o pozorování podobností mezi chováním zvířat a lidí.*“⁶⁸

Naopak soudobý následovníci jiného britského filosofa, totiž Hobbese, se pokoušejí překročení noetické mezery na základě analogie dle vnějších projevů co nejvíce

⁶⁷ DOLEŽAL, 2016, s. 68.

⁶⁸ HŘÍBEK, 2016, s. 260.

zpochybnit. Kontraktualisté, zejména Peter Harrison, se snaží poukázat na fakt, že vnější projevy u mimolidských tvorů nemusí nutně vypovídat o jejich vnitřních stavech stejným způsobem, jakým vypovídají u člověka. To je bezpochyby závažný argument. O vnitřních stavech Druhých jistě nemůžeme na základě jejich projevů mít nezpochybnitelnou evidenci. Harrison „odmítá, že zvířecí jednání (jeho manifestace navenek) nám může poskytnout jakékoliv vodítko k údajným duševním stavům a informacím o tom, co zvířata cítí.“⁶⁹

Zvířecí jednání nám jistě nemůže poskytnout *nezpochybnitelné* vodítko k jeho duševním stavům. Tvrdit, že nám nemůže poskytnout *žádné* vodítko, je však nesmyslné. Žádné jiné vodítko (vedle výzkumů empirické vědy, které platnost *tohoto* vodítka zpětně potvrzují) totiž nemáme. Pokud bychom Harrisonův argument (že vnější jednání neposkytuje žádné vodítko k vnitřním stavům) vzali vážně, pak by se ovšem zhroutila veškerá etika nejen ve vztahu člověka a mimolidského tvorstva, ale i ve vztazích mezi lidmi. Adam Doležal ve svém příspěvku demonstruje filozofickou neudržitelnost Harrisonova tvrzení na hypotetickém příkladu: „*Představme si situaci, že by se pan Petr dostal do situace, kdy si zlomí nohu, cítí bolest a chce odvést do nemocnice. Okolo jde shodou okolností filosof přemítající o shodných argumentech jako Harrison – nejprve si řekne, že na zemi ležící a úpící Petr sice vypadá, jako by trpěl bolestí, nicméně jeho vnitřní subjektivní stav nelze s určitostí poznat. Co když tak jedná jen navenek a jedná se pouze o mechanickou reakci bez vědomého cítění bolesti? Možná bych mohl usuzovat, říká si kolemjdoucí, podle toho, že Petr má zjevně podobnou strukturu nervové soustavy jako já. Jenže i drobná změna ve struktuře nervové soustavy může odkazovat na podstatný rozdíl v kvalitě vnímání bolesti. Taktéž argument evoluční teorií není dostačující. Jak je možné vědět, zda není mezi oběma osobami evoluční rozdíl?*“⁷⁰

Lze si tedy vybrat: buďto přijmeme Harrisonův argument do důsledků a zřekneme se jakékoli etiky založené na empatii vůbec, anebo jej odmítneme a zůstaneme u nejistého, ale poměrně dobře použitelného argumentu analogie dle vnějších projevů. Ten sice neumožňuje noetickou mezeru mezi „námi“ a „nimi“ zrušit, umožňuje však stavět jakési „provizorní mosty“. Ty stojí sice „pouze“ na pravděpodobnosti, poznatcích empirické vědy a morální intuici, lepší přístup, zdá se mi, však beztak nemáme. Vidím-li psa, který kňučí, když pociťuje bolest, předpokládám, že pociťuje stejný nebo podobný vnitřní stav, který

⁶⁹ DOLEŽAL, 2016, s. 68.

⁷⁰ DOLEŽAL, 2016, s. 73.

zažívám i já, když pocítuji bolest a „kňučím“ (lidským způsobem).

Na závěr bych chtěla uvést citaci z příspěvku Stanislava Komárka, ve které glosuje filozofy Harrisonova typu. Nejedná se však o žádnou lacinou kritiku nebo zlehčování. Naopak, Komárek zde, podle mého názoru, dosti jasně vystihuje poměrně závažný problém mnoha intelektuálů (nejen filozofů) a ideových směrů, které vylučují z universálního celku světa určité skupiny bytostí či věcí a na základě tohoto neúplného pojetí světa pak konstruují své složité systémy. *„Je fascinující, jak malý pozorovací talent měla většina myslitelů, kteří nám nějakou podnes zvučnou definici rozdílu mezi člověkem a zvířetem zanechali. Je s podivem, že si zřejmě žádné zvíře, ani obligátního kocoura či psa, v životě neprohlédli a že exemplárním jsoucnem člověka je jim intelektuál, lépe řečeno oni sami, ač se to stydí nahlas říci (například „děti“ se do filosofických definic člověka tradičně nevejdou, předliterární etnika také ne, v posledku zbývá Mistr se svými žáky jako kvintesence člověčenství.)“⁷¹*

3.4. Morální stratifikace

I když přistoupíme na argumenty Singerovy či Reganovy, mluvící pro začlenění mimolidských tvorů do morální komunity, stále tu zůstávají etické otázky týkající praktických problémů. Zejména: jsou-li člověk i zvíře členy morální komunity, kdo má v konkrétní situaci „morální přednost“? Konkrétně například: mám zachránit z hořícího auta nejdříve psa nebo člověka? Morální intuice většiny lidí říká (a jejich jednání v podobných situacích to dosvědčují) říká, že člověka. Takové jednání se zdá přirozené. Je třeba jej však filozoficky obhájit. Vidíme, že takovýmto jednáním zvíře rozhodně nebylo vyčleněno z morální komunity. Byl mu však v jejím rámci přiznán *nižší status*. Z těchto praktických důvodů vznikl princip *morální stratifikace uvnitř morální komunity*. Zabývá se jím zejména Peter Singer, s jehož preferenčním utilitarismem je nejvíce koherentní.

„Princip stratifikace morální komunity tedy říká: v rámci morální komunity M existují bytosti, které ze své povahy mají více zájmů (jsou to osoby), a proto vstupují do praktické etické rozvahy o usmrcování jako privilegované.“⁷² Bylo by nutné rozepsat samostatnou kapitolu, aby bylo adekvátně vysvětleno, co míní Singer pojmem „osoba“; ve zkratce lze říci, že osoba je taková bytost, která si je vědoma svých preferencí, tedy *mezi její preference patří i možnost naplňování jejích preferencí* (tedy v první řadě zachování

⁷¹ KOMÁREK, 2016, s. 102.

⁷² ČERNÝ, 2016, s. 163.

života).

Singer vyvrací argument, že stratifikace morální komunity je ve skutečnosti pouze skrytým a umírněným speciesismem. „Rozvržení hodnoty různých životů do určité hierarchické struktury nemusí nutně být speciesistické. (...) V obecné rovině se zdá, že čím více rozvinutý stupeň vědomého života nějaký tvor má, čím vyšší stupeň sebevědomí a racionality a širší spektrum možných zkušeností, tím více budeme upřednostňovat tento druh života, pokud bychom měl volit mezi ním a tvorem s nižší úrovní vědomí.“⁷³

Jelikož ze všech osob je dospělý, mentálně zdravý lidský jedinec osobou nejvíce (má nejvíce preferencí a největší schopnost jejich uvědomění) stojí zpravidla na nejvyšším stupni uvnitř morální komunity. Ovšem například dospělý jedinec šimpanze je pro Singera jednoznačně na vyšším stupni uvnitř morální komunity než lidský novorozenec. Ze Singerovy etiky tak vyplývají pro někoho možná dosti pozoruhodné závěry. „Mezi osoby patří primáti, zřejmě ale také delfini, velryby, prasata, psi a kočky, ptáci z čeledi krkavcovitých, podle některých všichni vyšší obratlovci. Protože osoby vstupují podle principu stratifikace morální komunity do praktických etických rozvah jako privilegované (ve hře je více preferencí), musíme chápat usmrcení dospělého šimpanze či třeba gorily jako závažnější než usmrcení lidské bytosti, jež osobou není.“⁷⁴ Podle Singerovy etiky je tedy usmrcení dospělého krkavce horším činem, než usmrcení lidského novorozence. Ovšem v případě hořícího auta je třeba dříve zachránit dospělého lidského jedince dříve, než psa. Určující není druhová příslušnost, ale preference – a také to, zda je daná bytost osobou, tedy součástí jejích preferencí je i naplňování jejích preferencí.

Singer vytvořil systém stratifikace uvnitř morální komunity, který rozhodně nelze považovat za speciesistický. Ovšem domnívám se, že se v mnoha ohledech dostává do střetu s našimi morálními intuicemi. Ty však Singer považuje za filosoficky naprosto neplausibilní.

Nicméně určitá stratifikace uvnitř morální komunity se zdá jako nejschůdnější cesta, jak se vyhnout speciesismu, nedostat se do konfliktu s našimi morálními intuicemi, a vytvořit etiku aplikovatelnou pro praktické jednání. Je však otázka, zda argumenty, na kterých zakládá svou teorii morální stratifikace Peter Singer, by neměly být přehodnoceny. Zachránit z hořícího auta nejprve člověka a až poté psa je v souladu s většinovou morální intuicí. To však neznamená, že pes je vyčleněn z morální komunity. Nachází se v ní však

⁷³ SINGER, P.: Practical Ethics, s. 107 – In: ČERNÝ, s. 164.

⁷⁴ ČERNÝ, 2016, s. 165.

až na druhém místě. Ovšem třeba kontraktualisté by vůbec odmítli takovéto úvahy; člověk a pes jsou pro ně nesrovnatelní. Pokud by psa z auta zachránili, tak pouze proto, že je zřejmě majetkem nějakého člověka, který by smrtí psa mohl přijít k újmě.

Závěr

Ve třech kapitolách své bakalářské práce jsem představila současnou situaci na poli filozofie a bioetiky, týkající se problematiky vztahu člověka a mimolidského tvorstva. Tato situace je určována jednak svými historickými kořeny v evropské filozofické tradici, založené antikou, křesťanstvím a novověkou filozofií, jednak svým vztahováním se k současné situaci, kterou lze chápat jako postmoderní a novopozitivistickou. Hovořím-li o novopozitivistické orientaci, neznamená to nutně přímou návaznost na klasický novopozitivismus např. Vídeňského kroužku. Daleko spíše jde o zaměření směrem k empirické vědě, jejím poznatkům a metodám. Právě toto zaměření je různými způsoby a různou měrou společné všem třem základním současným filozofickým a etickým směrům, které vykrytalizovaly na půdě debat o vztahu člověka a mimolidského tvorstva.

Preferenční utilitarismus Petera Singera byl již v první kapitole uveden na prvním místě, neboť to byla právě Singerova kniha *Osvobození zvířat*, která v roce 1975 rozpoutala debatu na téma „liberacionismus versus speciesismus“ a udala nový směr debaty o konkrétní bioetice. Ačkoli praktické závěry Singerovy etiky se zdají velice jasné a jednoduché (jednoznačný liberacionismus), stojí za nimi velice složitý a promyšlený filozofický systém, jehož důsledná analýza není snadným úkolem. Důsledně chápané premisy Singerova utilitarismu také velmi často vedou k dosti kontroverzním závěrům (např. že dospělý vepř má větší morální hodnotu než lidský novorozenec).

Teorie práv Toma Regana se v praktických závěrech velice podobá požadavkům Singerova liberacionistického preferenčního utilitarismu, stojí však na zcela jiných, či spíše úplně opačných, filozofických základech. Zatímco Singer staví svou etiku na naplňování preferencí, přisuzuje Regan všem subjektům určitého života inherentní hodnotu, z níž vyplývají přirozená práva. Logicky pak vyvstává požadavek tato přirozená práva převést v určité formě i do práva pozitivního. Dalo by se říci, že Reganova teorie inherentní hodnoty (přirozených práv) je jaksí více „substanciální“ či „esenciální“, zatímco Singerova teorie je spíše „teleologická“.

Třetí směr, zvaný kontraktualismus, v jehož pomyslném čele stojí britský filozof Peter Carruthers, se od předchozích dvou liší jak svými praktickými závěry (stojí jednoznačně na straně speciesismu), tak i filozofickou půdou, z níž vyrůstá. Kontraktualismus navazuje přímo na společenskou filozofii Thomase Hobbesa, byť ji v mnohém inovuje a snaží se ji přizpůsobit moderní a postmoderní situaci. Kontraktualismus ze všech tří směrů nejméně přihlíží k závěrům empirické vědy a nejvíce

opírá své argumenty o racionální spekulaci. Lze říci, že kontraktualismus je ze všech tří směrů nejméně blízký novopozitivismu (byť mu není zcela cizí) a úplně odmítá liberacionismus.

Ukázalo se, že velice významným tématem, které všechny tři směry řeší svým osobitým způsobem, je téma *subjektivity* mimolidských bytostí. Tato otázka po subjektivitě byla v dobách antické, středověké a raně novověké filozofie kladena jako otázka po *duši*. Většina antických i středověkých autorů se shodovala, že zvířata jakousi duši mají, ovšem kvalitativně nižší než je duše lidská (s výjimkou Porfyria a Plútarcha). Zvrat nastal s příchodem novověku, kdy René Descartes zcela odmítl, že by zvířata měla duši, a prohlásil je za pouhé živočišné stroje. S rozvojem empirické vědy v novověku a zejména ve 20. století se debaty o duši z filozofie do značné míry vytratily a nahradila je otázka *vědomí*. Výzkumy empirické vědy poukazují na to, že vědomí lidské a zvířecí (přínejmenším vyšších obratlovců), by mělo být kvalitativně velice podobné. Tuto premisu přijímá jak preferenční utilitarismus, tak teorie práv. Naopak na jejím radikálním odmítání pomocí složitých sítí racionálních argumentů stojí celá etická konstrukce kontraktualismu. S otázkou vědomí a duše úzce souvisí otázka jazyka. Zde opět existuje výrazná snaha kontraktualistů popřít přítomnost jazyka u zvířat, zatímco výzkumy empirické vědy poukazují spíše na jeho přítomnost, byť ve formě značně odlišné od lidské. Bylo by snad možné hovořit o jakémsi „proto-jazyku“. Otázka subjektivity se týká také ožehavé otázky zvířecích „práv“, která mohou být chápána jednak jako práva přirozená (morální status, inherentní hodnota) nebo jako normativní, kodifikované předpisy práva pozitivního (zákony na ochranu zvířat apod.) Toto téma je důležité zejména ve vztahu k Reganově teorii práv. Ta se primárně snaží u zvířat (savců starších jednoho roku) obhájit práva přirozená, jako druhý krok se však jeví i možnost jejich kodifikace (a tudíž praktické vymahatelnosti) v právu pozitivním.

Dále se ukázala čtyři témata, týkající se morálního statusu zvířat. První z nich byla sentience, což je klíčový pojem zejména pro filozofii Petera Singera. Otázka, zda zvířata pociťují, vnímají (sentience) bolest a slast, je klíčová pro to, zda mají vůči nám nějaké etické nároky. Singer na základě poznatků empirické vědy jednoznačně poukazuje k odpovědi „ano“, naopak kontraktualisté se snaží dokázat, že pociťování u zvířat je zcela nevědomé a proto nelze hovořit v plném smyslu o pociťování. Byla rovněž nastíněna otázka, zda zvířata mají cosi jako existenciální rozvrh života. Ačkoli odpověď se bude blížit spíše „ne“, nelze vyloučit, že jakési uvědomění a konceptualizace vlastního života u některých vysoce vyvinutých obratlovců zřejmě existuje, byť ve značně nezřetelnější

formě než je tomu u lidí. Ukázalo se, že mezi lidmi a mimolidskými bytostmi leží „noetická mezera“, nepoznatelná sféra zkušenosti Jiného, která nám nyní i do budoucna znemožňuje o zvířecím vnímání pronést jakýkoli definitivní a nezpochybnitelně platný soud. Zjišťujeme, že je nám dáno pohybovat se výhradně v oblasti pravděpodobnosti. Jako provizorní řešení morální situace, vznikající setkáním člověka a zvířat, se ukázala morální stratifikace. To znamená, že všechny živé bytosti jsou členy morální komunity (jsou tedy kvalitativně rovny), ovšem na různých stupních této morální komunity (jsou tedy kvantitativně nerovny). Člověk i pes mají svou inherentní morální hodnotu (s tím by kontraktualisté nesouhlasili), ovšem morální hodnota člověka je vyšší než psa (s tím by polemizoval Peter Singer). Mohli bychom tedy s jistou nadsázkou hovořit o jakémsi „liberacionistickém speciesismu“, kdy zvířata jsou osvobozena přijetím do morální komunity, přičemž ovšem člověk stále stojí na jejím vrcholu.

Ve světle toho, co bylo zkoumáno, lze na současnou situaci pohlédnout jako na prostor, v němž se spíše než řešení definitivní, hledají řešení provizorní a prakticky použitelná, která nám pomohou se morálně zorientovat a fungovat ve světě, aniž by bylo nutné je považovat za definitivní a nezpochybnitelné pravdy. To odpovídá současné postmoderní situaci. V rozpravě o mimolidském tvorstvu nadále přetrvává novopozitivistický akcent na vědu, na očekávání jejích výsledků a jejich následnou integraci či konfrontaci s danými filozofickými směry. Tato filozofická debata se také významně dotýká otázek společenských, právních a politických. Žijeme v době, kdy dochází k bezprecedentním ničením mimolidského tvorstva (včetně tzv. neživé přírody) člověkem, na druhé straně k dosud nevídanému zájmu člověka o toto téma a k obrovskému rozmachu ekologicky orientovaných společenských hnutí, právních předpisů i přirozených sociálních návyků (např. třídění odpadu).

Současná debata o vztahu člověka a mimolidského tvorstva ukazuje, že úplné vyčleňování mimolidských bytostí z morální komunity začíná být neudržitelné tváří v tvář vědeckým poznatkům i našim morálním intuicím. Na druhé straně zde zůstává všeobecně rozšířené přesvědčení (morální intuice?) o určité výjimečnosti člověka a jeho právu na spravování všeho tvorstva. Určité, alespoň provizorní, usmíření mezi speciesismem a liberacionismem se tedy zdá teoreticky i prakticky žádoucí. Radikální liberacionisté (Singer nebo příslušníci organizace Animal Liberation Front, kteří pro osvobozování zvířat často používají i prostředků polo-vojenských) ani radikální speciesisté (Carruthers a ostatní kontraktualisté a „neokarteziáni“, kteří odmítají přiznat mimolidskému životu jakoukoli neodvozenou etickou hodnotu) s tímto krokem zřejmě nebudou souhlasit. Jsem však

přesvědčena, že se jedná o možné východisko v současné situaci, jež je složitá jak po stránce teoretické, tak po stránce praktické.

V teoretické rovině budou bezesporu pokračovat diskuze v podobném duchu jako doposud. V tématu vztahu člověka a mimolidského tvorstva se otevírá rozsáhlé pole možností ke zkoumání, ať již filozofickému, bioetickému, psychologickému, sociologickému, právnímu, neurofyzilogickému či jinému. V otázkách jako jsou „vědomí u zvířat“, „jazyk u zvířat“ nebo „sentience a morální status“, se nabízí široké spektrum podotázek, které čekají na přicházející filozofy a badatele. Některé z těchto otázek jsem nastínila v řádcích této práce, jiné lze najít v pracích kapacit tohoto oboru (ze zahraničních P. Singer, T. Regan, P. Carruthers; v Česku S. Komárek, D. Černý ad.) Jiné otázky ještě čekají na své objevení a řešení.

Co se týče praktické roviny, nelze pro ní nabídnout žádné konkrétní, jasné a nezpochybnitelné řešení. Praktické otázky etiky řešíme každý den znovu a znovu a často bez jakýchkoli předběžných teorií nebo na okraji těchto teoretických rámců, neboť samotná živá skutečnost je nepředvídatelná a plná překvapení. Vodítkem, které by nás nikdy nemělo opustit, a které vždy poskytne alespoň určitý směr v jednání, jsou naše morální intuice. Ty se ovšem pochopitelně člověk od člověka, případ od případu, liší. David Černý ve svém příspěvku *Morální status zvířat* komentuje naši praktickou situaci ve vztahu k mimolidským tvorům těmito, podle mého názoru výstižnými, slovy: „*Nebudeme-li se vázat na kontroverzní etické teorie s často nepřijatelnými normativními důsledky a budeme-li se o zvířata skutečně zajímat, budeme-li je chtít poznat, zjistit, že to nejsou automaty na mléko, vajíčka, maso či zábavu, ale živí tvorové se svými radostmi a strastmi, můžeme si vypěstovat odpovídající morální charakter (ctnost) založený na soucitu a podle toho k nim přistupovat.*“⁷⁵

⁷⁵ ČERNÝ, 2016, s. 233.

Summary

This study deals with the relationship of human and non-human creatures in 20th century philosophy and today. Describing its topic from the perspective of philosophy, ethics, bioethics and law. Researching three main theories, which were created in this field: preferential utilitarisms of Australian ethicist Peter Singer, animal rights theory of American philosopher Tom Regan and contractualism of British philosopher Peter Carruthers. The goal of thesis is to present an evolution in 2nd half of 20th century and today situation in the research field of relationship of human and non-human creatures from the perspective of philosophy and ethics.

In the first chapter called *Today situation in the research of human and non-human creatures* there is summary of main theories in the field of relationship of human and non-human creatures. In three subchapters there are briefly explained preferential utilitarianism of Peter Singer, animal rights theory of Tom Regan and contractualism of Peter Carruthers. Next subchapter talks about two extreme theories: cartesianism of René Descartes and respect-for-life ethics of Albert Schweitzer. Next subchapter is about two basic attitudes in relationship of human and non-human creatures: liberationism and speciesism. The last subchapter is a brief overview of the current situation in the field of relationship of human and non-human creatures.

The second chapter called *The question of non-human subjectivity* is about a key question of all the topic: a subjectivity of non-human creatures. The question of subjectivity is solved from several points of view. At first it is question if non-human creatures have *soul*. Topic of soul is closely related with ancient Greek philosophy and with Christian tradition of European philosophy. Second question is similar but more related with empiric science and modern secular philosophy. It is question of non-human *consciousness*. Very interesting and currently important is question if non-human creatures use *language*. The last question in a topic of subjectivity is question of subjectivity in *law*. There is a distinct difference between natural rights (moral status) and positive right (legislation).

The last chapter called *Assumptions for non-human creatures moral status* summarizes a few of qualities according to which are (or are not) non-human creatures integrated into the moral community. The first discussed quality is *sentience*, which means some creature's ability to perceive pain and joy. Next quality is *existential conceptualization*. This subchapter shortly describes a question of how much is life of non-

human creatures conscious. In this researchings we discoverd basic problem of assesment of inner states of other beings – and we named it *the noetic gap*. The last subchpater is about *moral stratification*. It sumbit a tentative proposal to solution of ethical problems in relationship of human and non-human beings. It is moral community stratification, which means that non-human creatures are part of the moral community, but on the top of the moral community is human.

Seznam použité literatury

DOLEŽAL, Adam. *Vývoj filosofické argumentace ve věci morálního statusu zvířat.*

In: MÜLLEROVÁ, Hana, ČERNÝ, David, DOLEŽAL, Adam a kol. *Kapitoly o právech zvířat. „My a oni“ z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva.* Academia. Praha 2016.

KOMÁREK, Stanislav. *Hovada nebo bližní?*

In: MÜLLEROVÁ, Hana, ČERNÝ, David, DOLEŽAL, Adam a kol. *Kapitoly o právech zvířat. „My a oni“ z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva.* Academia. Praha 2016.

ČERNÝ, David. *Morální status zvířat.*

In: MÜLLEROVÁ, Hana, ČERNÝ, David, DOLEŽAL, Adam a kol. *Kapitoly o právech zvířat. „My a oni“ z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva.* Academia. Praha 2016.

HŘÍBEK, Tomáš. *Pojem animální mysli.*

In: MÜLLEROVÁ, Hana, ČERNÝ, David, DOLEŽAL, Adam a kol. *Kapitoly o právech zvířat. „My a oni“ z pohledu filosofie, etiky, biologie a práva.* Academia. Praha 2016.

DESCARTES, René. *Rozprava o metodě, jak správně vésti svůj rozum a hledati pravdu ve vědách.* Jan Laichter. Praha, 1947.

WARREN, M. A. *Moral Status: Obligations to Person and Other Living Things.* Oxford University Press. Oxford 1997.

SINGER, Peter. *Osvobození zvířat.* Práh. Praha 2001.

SINGER, Peter. *Practical ethics.* 2nd ed. Cambridge University Press. New York 1993.

REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights.* University of California Press. Berkley 2004.

BERGER, John. *Why look at animals?* 15th PAF. Olomouc 2016.

KNAPP, Viktor. GERLOCH, Aleš. *Právní propedeutika.* Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s. r. o. Plzeň 2012.

BALABÁN, Milan. *Hebrejské člověkosloví.* Herrmann a synové. Praha 1996.